ANNO X - OTTOBRE-DICEMBRE 1948 - N. 4

259



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°

SOMMARIO

ARTICOLI. — L. Bogliolo, s. d. b. : *El Platonismo Cristiano de Jaime Balmes*, pag. 529. — D. Bertetto, s. d. b. : *La causalità dei Sacramenti secondo San Tommaso ed i suoi interpreti*, pag. 543. — G. Gnolfo, s. d. b. : *Pedagogia Pacomiana*, pag. 564.

COMUNICAZIONI E NOTE. — A. Van Niele, s. d. b. : *Saggio di applicazioni in lingua italiana del « National Intelligence Test »*, pag. 597. — L. Bogliolo, s. d. b. : *Il Congresso Internazionale di Filosofia a Barcellona (Spagna) svoltosi dal 4 al 10 ottobre 1948*, pag. 632.

NOTE DI PEDAGOGIA E SPIRITUALITÀ SALESIANA. — A. Caviglia, s. d. b. : *Un documento inesplorato: la « Vita di Besucco Francesco » scritta da Don Bosco e il suo contenuto spirituale*, pag. 641.

RASSEGNA PEDAGOGICA. — R. Titone, s. d. b. : *Nota sull'attivismo pedagogico americano*, pag. 673.

LIBRI. — Chanoine André Boyer : *Catéchétique*, pag. 678. — *Méthodes actives? Non; Pédagogie active? Oui; Catéchisme Vivant? Mieux encore;* Enrico Bonifacio, pag. 679. — Les Religieuses du Cénacle : *Dieu notre Père*, pag. 679. — *Avec Jésus sur le Chemin du Ciel*, pag. 870. — Mère Marguerite Dufraisse, Religieuse du Cénacle : *Première formation morale et religieuse de l'Enfant*, pag. 680. — Marie Fargues : *Introduction des enfants au catéchisme*, pag. 680. — Dr. Giovanni Brinktrine : *Il Breviario Romano*, Enrico Bonifacio, pag. 680.

RECENSIONI. — Kierkegaard Soeren, Diario; *L. Bogliolo*, pag. 682. — G. di Napoli : Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica; *F. A.*, pag. 683. — Romano Amerio : Campanella; *F. A.*, pag. 685. — Gallo Galli : Studi sulla filosofia di Leibniz; *Franco Amerio*, pag. 686. — Emil Baudin : Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal; 4 volumi, *Pietro Braido*, pag. 687. — Carlo Cappello : La visione della storia in G. B. Vico; *Franco Amerio*, pag. 690. — G. G. F. Hegel : Lezioni sulla filosofia della storia; voll. I e III; *Pietro Braido*, pag. 691. — Ollé-Laprune, a cura di Romeo Crippa; *Pietro Braido*, pag. 691. — Pierre Fernessole. S. C. J. : De la civilisation chrétienne; *C. Casalegno*, pag. 692. — Gonzague Truc : Montaigne; *C. Casalegno*, pag. 692. — Antoine Auda : Les gammes musicales; *G. R.*, pag. 694.

ABBONAMENTO ANNUO 1949 A « SALESIANUM »

ITALIA, L. 900 — *ESTERO*, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — *ESTERO*, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo: Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Soc. Editrice Internaz.* - *Corso Reg. Margh.*, 176 - Torino (109).

EL PLATONISMO CRISTIANO DE JAIME BALMES[1]

1) *El sentido fundamental de la metafísica platónica.*

La actitud que el pincel de Rafael dió a Platón en la « Escuela de Atenas », retrata indudablemente uno de los aspectos fundamentales del platonismo histórico y teórico, al mismo tiempo. La mano dirigida hacia el cielo indica claramente el punto de partida y la orientación de su magna especulación. Cuando se habla de platonismo sin precisar debidamente la significación de esta palabra, nuestro pensamiento queda sumido en las nubes de una excesiva y desvanecida vaguedad. Pero aún en esa vaguedad se destaca inmediatamente la actitud decididamente vertical de la filosofía platónica. Su gran drama está totalmente orientado hacia el intento de aclarar la relación entre el Ser absoluto y lo particular y relativo. Todos los demás aspectos y pormenores de su filosofía brotan de esa exigencia fundamental. El intento de la Filosofía Clásica desde los Presocráticos hasta Aristóteles, puede caracterizarse como esfuerzo de la razón en el afán de aclarar la relación de los seres particulares con el Ser Absoluto (el Principio, Ἀρχή). En una palabra : esfuerzo de la razón en busca de la creación.

Aunque calificar de este modo el pensamiento clásico sería exageración, no cabe duda que éste es el aspecto más profundo de la Filosofía antigua, pero de manera especial de la Filosofía Platónica.

Los que afirman que el platonismo entra como elemento esencial en toda auténtica filosofía, tienen sobrada razón, si con eso entienden la necesaria afirmación de lo transcendente en toda filosofía digna de ese nombre. Solamente la filosofía orientada hacia lo alto, es digna de apellidarse filosofía, o mejor, tal vez,

(1) Per gentile concessione del Presidente del Comitato esecutivo, Dott. Juan Zaragüeta, anticipiamo la pubblicazione di questa relazione presentata al Congresso Internazionale di Filosofia di Barcellona (Spagna, 4-10 ottobre 1948) i cui atti sono in corso di stampa. Con ciò la nostra Rivista intende rendere omaggio alla figura del grande filosofo spagnuolo nel centenario della sua morte.

con una palabra consagrada por la tradición occidental: « metafísica ». En este sentido la filosofía de Balmes se conexiona con la gran tradición platónico-agustiniana. El platonismo filosófico es un modo característico de filosofar. Hay un platonismo histórico y un platonismo teórico que recíprocamente se iluminan. El platonismo, como corriente filosófica, está constantemente presente en el curso de la historia del pensamiento, y reviste los caracteres propios de las diversas edades. Los hombres cultos siempre han profesado simpatía y admiración hacia el elemento común de todo platonismo reconociendo en él la codificación de las experiencias más auténticas e indeclinables de la humanidad. Entre esos pensadores que suscitan nuestra simpatía, tiene dignamente su lugar el filósofo español Jaime Balmes. Quien lee sus obras encontrará acaso el nombre de Aristóteles con más frecuencia que el nombre de Platón. Pero si es cierto que Balmes no menospreciaba el sentido aristotélico de lo concreto real y existencial, no cabe duda de que en conclusión se inclina constantemente hacia la visual platónica.

Antes de documentar el platonismo balmesiano determinemos mejor el sentido de estas palabras.

Es elemento común de todo platonismo la explicación de la totalidad de lo real, casi exclusivamente limitada a la relación con el Absoluto, pero diversamente entendida según las diversas fases históricas.

El platonismo pagano clásico para expresar esa relación se sirve de los conceptos de *metexis* μέτεξις y *mimesis* μίμεσις. Se trata de un genérico concepto de participación cuyo sentido en Platón queda dudoso y en Plotino se convierte monísticamente en emanación. El platonismo cristiano interpreta la participación como creación, constituyendo la filosofía cristiana una profundización del platonismo en su concepto central de participación. Pero platonismo clásico y platonismo cristiano, como todos los platonismos a través de los siglos, están conformes en dar su preferencia al estudio *vertical* de la *situación existencial,* dejando algo en la penumbra el estudio *horizontal* de la estructura de lo existente.

Balmes, como filósofo, — ya lo dijimos — siente muy vivamente la exigencia aristotélica del estudio analítico de lo real particular; lo demuestran los amplios tratados dedicados al estudio de la sensación; de la extensión y del espacio, del número, del tiempo, de la substancia. Sin embargo el filósofo vicense se preocupa mucho menos de salvar una u otra teoría cosmológica, que de asegurar la explicación de lo real asiéndose firmemente a lo Absoluto.

« Con Dios todo se aclara, sin Dios todo es un caos », afirma concisamente nuestro autor (F. F. 4, 173). He aquí sintetizado en dos palabras el platonismo balmesiano. Los que han calificado a Balmes de escéptico sin duda le han calumniado. No existe la menor traza de escepticismo en la visual platónica de Balmes. Si de vez en cuando se encuentran expresiones de desconfianza, de pesimismo, de incertidumbre, de vacilación en sus escritos, todo esto se refiere al aspecto aristotélico, a la consideración *horizontal,* al estudio de la estructura, jamás a su *filosofía vertical* en el sentido platónico, cual es indudablemente el aspecto principal de su Filosofía. El pesimismo acerca del valor de la razón humana asoma únicamente cuando se trata del análisis estructural del ser finito y particular en sí mismo. Si alguien califica o se atreve a calificar esto como escepti-

cismo, será preciso que apellide de escéptica toda filosofía platónica, sin exceptuar el platonismo cristiano, ni aún muchas corrientes de la Filosofía moderna y actual que ponen sumo cuidado en salvar lo Transcendente, descuidando totalmente el estudio de lo finito en sí mismo, cuya investigación confían únicamente a las ciencias físicas y naturales. Y de este modo confunden la ciencia con la filosofía, asignando a las primeras lo que es propio de la segunda. Los límites de nuestro estudio no nos permiten profundizar mejor ese punto en lo referente a la relación entre filosofía y ciencias.

Pasemos ahora a la documentación de los principales aspectos del platonismo balmesiano.

2) *El platonismo teológico.*

El problema de Dios es indudablamente el punto decisivo de donde se puede descubrir el platonismo de un autor. Dejemos a un lado la intuición de las ideas en el platonismo clásico y detengámonos a considerar brevemente el problema de la existencia de Dios en el platonismo de los siglos cristianos. El representante más autorizado es S. Agustín, quien desde las verdades ideales eternas asciende a la Verdad Absoluta. Ninguna duda cabe que S. Agustín asciende a Dios con un proceso principalmente interior e ideal, aunque, a nuestro modo de ver, su interioridad sea mucho más rica que la interioridad de Descartes y más aún que la de Kant. Sin embargo, S. Agustín, Descartes y Kant tienen de común entre sí que no se preocupan de ninguna manera de aclarar la relación metafísica entre lo ideal y lo real.

En pos de S. Agustín, muchos filósofos propusieron la demostración de la existencia de Dios, siempre en el orden ideal e interior, con nuevas formas y nuevos matices. Famoso en esta corriente es el argumento ontológico de S. Anselmo, hacia el cual la adhesión de Balmes es algo más que pura simpatía (F. F. 5, 39). Sabido es que la filosofía moderna, después de Descartes y Leibniz, simpatiza mucho con el argumento anselmiano.

En la demostración de la existencia de Dios, Balmes está sin duda alguna en la línea de S. Agustín y de la corriente agustiniana. Esa completa adhesión al proceso platónico-agustiniano de probar la existencia de Dios, nos parece que no sin fundamento la podemos llamar « platonismo teológico ».

« Confieso ingenuamente, afirma nuestro Autor, que no encuentro prueba más sólida, más concluyente, más luminosa de la existencia de Dios, que la que se deduce del mundo de las inteligencias... Pregunta el ateo qué medios tenemos para cerciorarnos de la existencia de Dios, y como que exige una aparición de la divinidad para creer en ella; pues bien, esa aparición existe, y no fuera de nosotros; y si es perdonable que no la vean los hombres poco reflexivos, no lo es el que no acierten a descrubrirla los que se precian de entendidos en ciencias metafísicas. El sistema de Malebranche, de que el hombre lo ve todo en Dios, es insostenible, pero revela un pensador profundo » (F. F. 4, 151).

La admiración que tiene por el platónico Malebranche en este argumento está llena de significación. Pero el agustinismo platónico en el problema de Dios

hácese muy claro en nuestro Autor cuando desciende a los pormenores de su argumentación.

Dios es el fundamento de la *unidad de la razón*. « La unidad de la razón humana da una cumplida demostración de la existencia de Dios. La razón universal es una palabra sin sentido si no significa un ser por esencia inteligente, activo, productor de todos los seres, de todas las inteligencias, causa de todo, luz de todo... » (F. F. 4, 157).

« Hay comunidad de la razón en cuanto que a todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz : Dios que los ha criado » (F. F. 4, 161).

« La razón de todos los hombres tiene por lazo común la Inteligencia Infinita; luego Dios está en nosotros; y encierran profundísima filosofía aquellas palabras del Apóstol : In ipso vivimus, movemur et sumus » (F. F. 4, 170).

« La teoría que acabo de exponer ha sido la de todos los metafísicos más eminentes. Con Dios todo se aclara, sin Dios todo es un caos. Esto es verdad en el orden de los hechos y no lo es menos en el orden de las ideas... La palabra razón tiene un significado profundo si se refiere a la Inteligencia Infinita. No puede haber dos razones humanas, siendo verdadero para uno lo que sea falso para otro; independientemente de toda comunicación entre los espíritus humanos, y de toda intuición, hay verdades necesarias para todos. Si queremos explicar esa unidad, es necesario salir de nosotros y elevarnos a la grande unidad de donde sale todo y a donde se dirige todo ».

« Este punto de vista es alto, pero es el único; si nos apartamos de él no vemos nada. Estamos precisados a emplear palabras que nada significan. Pensamiento sublime y consolador. Aún cuando el hombre no se acuerda de Dios y quizás le niega, tiene a Dios en su entendimiento, en sus ideas, en todo cuanto es, en todo cuanto piensa; la fuerza perceptiva se la ha comunicado Dios; la verdad objetiva se funda en Dios : no puede afirmar una verdad sin que afirme una cosa representada en Dios. Esta comunicación íntima de lo finito por lo Infinito es una de las verdades más ciertas de la metafísica; aunque las investigaciones ideológicas no produjesen más resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas » (4, 173-174).

En estas palabras resuenan las argumentaciones de S. Agustín. Cuando Balmes se coloca en el punto de vista platónico, no vemos en él ni la menor sombra de pesimismo, sino confianza ilimitada y entusiasmo en el poder de la razón humana. Es la misma confianza y entusiasmo que tiene Platón al buscar la verdad a lo largo de sus diálogos; que tiene S. Agustín, el Doctor de la Verdad Eterna, que tienen todos los secuaces del platonismo cuando la razón considera la relación entre lo particular y lo Absoluto. Lo particular necesita de lo total, de lo infinito, y solamente se explica cuando nos referimos a él. He aquí la grande intuición del platonismo de todos los siglos, he aquí la esencia de la metafísica platónica.

Dios, según Balmes, es también el *fundamento inmediato de la universalidad*, de la *necesidad* y sobre todo de la *posibilidad* de las ideas.

« Un fenómeno universal ha da tener una causa universal; un fenómeno in-

dependiente de todo entendimiento finito (cual es la universalidad de la idea), ha de nacer de alguna causa independiente de todo entendimiento finito. Luego existe una razón universal, origen de todas las razones, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres » (4, 157).

« Lo que es necesario para cada uno de los entendimientos individuales lo es para todos. La reunión de ellos no aumenta la fuerza de cada uno pues que esta reunión no es más que una colección que formamos en nuestra mente sin que le corresponda nada en la realidad, sino los entendimientos individuales con sus fuerzas respectivas » (4, 160).

« Las verdades necesarias preexisten, pues, a la razón humana, y esta preexistencia es una palabra sin sentido cuando no se la refiere a un ser, origen de toda realidad y fundamento de toda posibilidad » (4, 160).

« Esta posibilidad es inexplicable no suponiendo dicha comunicación, que consiste en la acción de Dios, dando a nuestro espíritu facultades perceptivas de la relación necesaria de ciertas ideas, fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita » (4, 170).

Estas afirmaciones explican las « fluctuaciones y las imprecisiones » de Balmes en la doctrina del « entendimiento agente », como han sido muy bien reveladas por los estudiosos de su pensamiento. Balmes se inclina más hacia la iluminación agustiniana que hacia el entendimiento agente, y si bien a veces, parece aceptar el entendimiento agente, lo interpreta a la luz de la teoría platónico-agustiniana.

El platonismo teológico de Balmes aparece en todos los libros de su Filosofía Fundamental; de manera muy especial en el Libro Quinto (idea del ente), en las cuestiones de la causalidad, de la substancia, de la moralidad. Este nos parece sinceramente el *fundamento* de su Filosofía Fundamental, y por ello quizás lo habrá titulado así. El verdadero fundamento de toda metafísica es Dios. Balmes repite implícitamente la actitud de Platón en todos los libros de sus principales escritos filosóficos y lo hace explícitamente en esa expresión tan significativa, como profunda y concisa: « Con Dios todo se aclara, sin Dios todo es un caos ».

3) *El platonismo cosmológico.*

Balmes enfrentó con atrevimiento las cuestiones más abstrusas de la filosofía natural, logrando darnos interpretaciones dignas de un gran genio, que preludian y anticipan de una manera sorprendente las más avanzadas teorías físicas contemporáneas. Quien lee las teorías balmesianas del « espacio y de la extensión » queda inmediatamente trasportado a las teorías físicas de máxima actualidad, y de manera particular a la de Einstein. Fué Balmes, sin duda alguna, un precursor; y en este sentido fué también aristotélico, porque sintió profundamente como el genio del Estagirita la avidez de escudriñar el mundo sensible en todos sus aspectos. Sin embargo, por amor a la verdad débese afirmar que el genio de Balmes como autor de teorías cosmológicas fué más bien físico que filósofo, más bien matemático que metafísico. Toda la filosofía de

su tiempo estaba harto dominada por el imperio despótico del cartesianismo.

Concibiendo Descartes de una manera física los principios metafísicos de la teoría hilemórfica tradicional, no los pudo entender. La rechazó, pues, y la ridiculizó, logrando hacerla caer en olvido y menosprecio.

Fuera de esa concepción, no quedaba otra explicación posible del mundo que el mecanicismo fundado en las matemáticas y en el movimiento.

Balmes, en la explicación del mundo, sigue el cartesianismo elaborado por Leibniz y Malebranche, añadiéndole su contributo personal. En esta concepción cosmológica ya no hay lugar para el análisis metafísico de la estructura del ser concreto. Se encuentran aquí Platón, Descartes, y gran parte de los filósofos modernos.

Una de las dificultades que Platón sintió más apremiantes — nos lo revela claramente el Timeo — es sin duda alguna la concepción de la materia y su relación con la Idea. La una y la otra son concebidas por Platón como *realidades* más o menos *independientes, separadas* o *separables,* si bien unidas. Nos parece ver en esto el defecto más notable del Platonismo. La valiosa crítica de Aristóteles contra Platón tiene aquí su razón de ser. Aristóteles y Sto. Tomás (el único que haya comprendido a Aristóteles en los siglos siguientes) haciendo bajar la idea platónica del cielo hiperuránico, hiciéronla inherente al ser material y sensible, no como algo accidental, sino como algo consubstancial del mismo. El ser material y sensible no es ni pura forma ni pura materia, sino que está estructurado metafísicamente de materia y de forma. De ninguna manera estos dos principios pueden separarse, ni tampoco concebirse separadamente sin falsear totalmente su sentido. Materia y forma, como substancia y accidente, no son seres, sino principios constitutivos del ser, no son realidades sino co-realidades, cuya esencia está en la misma correlación transcendental que los compone en la unidad existencial del ser concreto. Esta concepción metafísica del ser cósmico es la única que pueda conciliarse con todos los inventos de la ciencia moderna, porque sitúa la ciencia metafísica en un plano superior a la ciencia física, cuyos resultados interpreta desde un punto de vista absolutamente transcendental.

Solamente esta concepción nos permite evitar la lastimosa confusión que reina en la filosofía moderna entre filosofía y ciencias.

Platón siente siempre muy vivamente la exigencia de explicar mejor la estructura del mundo sensible pero no logra su intento; la intervención de la materia introduce en la especulación platónica un dualismo insanable que malogra todos los esfuerzos. El camino obligado de la filosofía cosmológica a través de los siglos, hipostatizando la materia, es siempre el mismo: un dualismo radical que carcome la construcción más imponente impidiéndole una sólida consistencia sistemática. Es lo que acaece en la filosofía moderna por no haber entendido la teoría hilemórfica como correlación metafísica. Balmes, sin duda alguna, encuéntrase en esta línea. Para nuestro autor no puede haber composición metafísica, porque concibe cualquier multiplicidad en una visual inframetafísica. El ser compuesto, es, sin más, un conjunto de seres. Donde hay

composición hay multiplicidad *simpliciter*. La unidad metafísica se identifica con la simplicidad. Lo declara rotundamente nuestro filósofo en su Filosofía Fundamental: « La unidad se confunde con la simplicidad. Lo realmente uno carece de distinción en sí mismo; no consta de partes de las cuales se pueda decir: ésta no es aquélla. Es evidente que nada más se requiere para que haya simplicidad; lo simple se opone a lo compuesto, a lo que está formado de varios seres, de los cuales el uno no es el otro » (6, 16, ss.). « Un ser compuesto, aunque pueda decirse *uno*, en cuanto sus partes tienen entre sí unión y conspiran a un mismo fin, es siempre un conjunto de muchos seres; ya que las partes, por estar unidas, no dejan de ser distintas » (2, 12).

Esta afirmación tiene una importancia fundamental para comprender la metafísica cosmológica de Balmes; se confunde aquí distinción y separación ontológica, parte metafísica con parte física. La misma terminología usada por nuestro Autor en las raras alusiones a la teoría hilemórfica traicionan claramente su concepción (F. F. 3, 180). La reducción de la unidad a la simplicidad lleva a Balmes a la inextensión de la substancia, siguiendo las huellas de Leibniz y Malebranche. « La unidad real o la simplicidad no la hallamos en el mundo corpóreo, en cuanto es objeto de nuestra sensibilidad. Pero como lo compuesto se ha de resolver en lo simple, y no es dable proceder hasta el infinito, se infiere tambien que el mismo universo corpóreo es un conjunto de substancias que, llámense punto inextensos o como se quiera, parece que no pueden descomponerse en otras, y por consiguiente son realmente unas y simples. De esto se infiere que en cierto modo podría decirse que las substancias son realmente simples, y que los llamados compuestos son conjuntos de substancias que a su vez forman una tercera substancia, reuniéndose bajo una cierta ley que las preside y que les da la unidad que he llamado facticia » (6, 17-18). Concepción esta que justifica la admiración del Filósofo español por el sistema de la monadología leibniziana (Cfr. 1, 107-108).

No parece sin embargo que su admiración iguale su convicción del valor de estas teorías, ya que encontramos muy frecuentemente expresiones que manifiestan un descontento que le lleva hasta un agnosticismo profundo en lo que se refiere al conocimiento de la esencia del mundo corpóreo. « Para afirmar que el orden actual del universo es intrínsecamente necesario, sería preciso conocer su misma esencia, y nosotros no podemos alcanzar a tanto, a causa de que los objetos no están presentes a nuestro entendimiento sino mediatamente y bajo un aspecto, cual es el que los pone en relación con nuestras facultades sensitivas. La mejor prueba de la ignorancia en que nos hallamos sobre la esencia de los cuerpos es la mucha división que en las escuelas ha reinado sosteniendo unos que la extensión, esto es las dimensiones, constituían la esencia de los cuerpos, y afirmando otros que la extensión no era más que un accidente, no sólo distinto de la substancia corpórea, sino tambien separable. La profunda obscuridad de que están rodeadas las cuestiones en que se trata de investigar los elementos constitutivos de los cuerpos, manifiesta que estos seres son desconocidos en cuanto a su esencia y que sólo sabemos de ellos lo que tiene relación con nuestra sensibilidad » (3, 200).

Desde otro punto de vista Balmes, en el problema cosmológico está en la línea de Platón y Descartes: su matematicismo. Es harto conocida la orientación pitagórica del pensamiento platónico, sobre todo en sus últimos diálogos, especialmente en el Timeo. En cuanto al matematicismo mecanicista de Descartes, es demasiado notorio para que sea menester detenernos en él. Todas la páginas de la Filosofía Fundamental atestiguan la inclinación balmesiana a la consideración matemática del mundo sensible. Ya notamos la falta de precisión vigente en la filosofía moderna en lo referente a la distinción entre ciencia y filosofía. Mayor precisión aún necesitaría el cotejo entre la ciencia matemática y la metafísica, cosa que también deja en la sombra nuestro autor. Sin embargo, Balmes siente las exigencias filosóficas mucho más que el matemático Descartes. Mientras el filósofo francés hállase satisfecho y seguro en la visión matemática de la realidad sensible como él mismo la construyó, Balmes siente que la realidad contiene algo más que pura extensión, movimiento y número. Su agnosticismo cosmológico es al mismo tiempo que la declaración de la insuficiencia de su cosmología filosófica, también la manifestación de la exigencia profundamente filosófica de su ingenio y la señal de que, tal vez una vida más larga, le enderezaría hacia nuevos rumbos.

4) *El platonismo antropológico y psicológico.*

En antropología Balmes es platónico porque es cristiano. El concepto cristiano del alma sobrepuja, inmensamente, el concepto pagano de Platón. Hay en Balmes la doctrina agustiniana del alma en comunicación intelectual con Dios, parecida a la iluminación de S. Agustín, poseedora de lo absoluto, necesario y universal que hay en el mundo ideal. Cuando Balmes quiere describir las grandezas del alma, su filosofía vuélvese poesía, sus razonamientos adquieren tonos musicales. En el libro IV, 112 de su Fil. Fundamental expresa así las aspiraciones del alma humana hacia lo infinito:

« Sentaos a la orilla del mar en una playa solitaria; escuchad el sordo mugido de las olas que se estrellan bajo vuestros pies y el silbido del viento que las agita; con la vista fija en aquella inmensidad mirad la línea azulada que une la bóveda del cielo con las aguas del océano; colocaos en una vasta y desierta llanura o en el corazón de un bosque de árboles seculares; en el silencio de la noche contemplad el firmamento sembrado de astros que siguen tranquilamente su carrera como la siguieron muchos siglos antes, como la seguirán siglos después; sin esfuerzo, sin trabajo de ninguna clase, abandonaos a los movimientos espontáneos de vuestra alma, y veréis cómo brotan en ella sentimientos que la conmueven hondamente, que la levantan sobre sí misma y como que la absorben en la inmensidad. Su individualidad desaparece a sus propios ojos; siente la armonía que preside el conjunto inmenso de que forma una pequeñísima parte; en aquellos momentos solemnes es cuando el genio canta inspirado las grandezas de la creación y levanta una punta del velo que cubre a los ojos de los mortales el espléndido solio del supremo Hacedor.

« Aquel sentimiento grave, profundo, calmoso que se apodera de nosotros en ocasiones semejantes, nada tiene de relativo a los objetos individuales; es una expansión del alma que se abre al contacto de la naturaleza, como la flor de la mañana a los rayos del sol; es una atracción divina con que el Autor de todo lo criado nos levanta desde este montón de polvo en que nos arrastramos por breves días » (4, 112-113).

¿Poesía? Sí, pero como la de Platón; poesía que vuela en alas de la más profunda filosofía. En el tema del alma ni sombra de agnosticismo; éste asoma solamente cuando Balmes trata de la relación que une el alma con el cuerpo. Propende a quedarse únicamente en el estudio del alma. Parece que querría detenerse siempre en describir sus grandezas más bien que en descender a la cuestión de sus relaciones con el cuerpo. ¿Cuál es la razón de su repugnancia por profundizar estos problemas? La unión del alma con el cuerpo no es más que un caso particular del hilemorfismo universal; retornan pues, todas las dificultades que Balmes encuentra para cualquier composición substancial. No disimula el filósofo de Vich sus perplejidades en esta materia. « Creo que en la presente disputa se puede indicar el defecto de que adolecen los argumentos en pro y en contra; pero que no es fácil, ni tal vez posible, decidirse con seguridad ni aún con probabilidad ni por uno ni por otro. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos. Y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse a demostrar la existencia de este vacío » (*Fil. Elemental Psicol.*, nº 23). « La única resolución de la cuestión es el descubrir que no la tiene para nosotros: esto es poco satisfactorio; pero si la ciencia humana no ha de ser un nombre vano para fomentar el orgullo y perder el tiempo, debe conocer sus proprios límites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlos con exactitud » (*F. Elem. Psic.* nº 27). De aquí brota la dificultad de explicar el alma de los brutos: « La naturaleza del alma de los brutos es un secreto difícil que no han podido aclarar las discusiones filosóficas... Es sobremanera difícil explicar la naturaleza del alma de los brutos » (*F. Elem. Psic.* nº 69). « ¿Cuál es la íntima naturaleza, la esencia de esa alma, ser medio entre el cuerpo y el espíritu? — No lo sé; y hasta me parece que la cuestión es irresoluble » (*F. Elem. Psic.* nº 81).

Balmes es consecuente consigo mismo. Si el alma es un ser (aún considerada bajo el aspecto de relación esencial al cuerpo), ¿cuál es la diferencia entre el alma humana y el alma de los brutos? Ambas son necesariamente substancias y por lo mismo, según Balmes, simples. ¿En qué podrá distinguirse la simplicidad de una de la de la otra? No tiene otro camino Balmes, sino el del agnosticismo en lo referente a esta cuestión particular.

La unión del alma con el cuerpo la concibe el filósofo español como Platón. Alma y cuerpo, como en general materia y cuerpo, no los concibe como principios metafísicos que integran la estructura total del ser humano, sino como seres completos ellos mismos.

No entramos aquí en la discusión de la separabilidad del alma del cuerpo, pero afirmamos que cuando se considera el alma como separada o separable, no se puede entender como principio del existente, sino como ser completo en

sí misma. Ninguna dificultad vemos en que el alma pueda ser considerada desde el punto de vista de la separabilidad (como ser en sí misma) y como principio formal. Pero los dos aspectos débense cuidadosamente distinguir si no queremos bloquearnos el camino de la solución de este importante problema. De hecho Balmes se halla reducido a una concepción dualista del hombre. Es por otra parte la herencia de toda la Filosofía de su tiempo.

Las consecuencias enormes que tiene esta concepción en las demás cuestiones filosóficas las veremos luego.

Por de pronto se desprende inmediatamente un nuevo dualismo; sensación e intelección. Ni puede ser de otra manera. El dualismo antropológico tórnase dualismo psicológico como consecuencia inmediata y natural.

Consigna Balmes el hecho de la identidad fenoménica del ser qué en nosotros piensa y siente, pero separa luego sentidos e inteligencia; oigámosle: « Por desplegada o perfecta que se suponga la sensibilidad, dista mucho de la inteligencia y permanece siempre separada de la misma, como de una facultad de especie diferente » (F. F. 2, 3). A la distinción entre el orden intelectual puro y el orden sensible, Balmes le dedica muchas páginas del libro cuarto de su filosofía fundamental. Reconoce francamente nuestro autor que nuestras ideas intelectuales « siempre andan acompañadas de representaciones sensibles » (4, 17). « La experiencia nos enseña de continuo que siempre que entendemos se agitan en nuestra imaginación formas sensibles relativas al objeto que nos ocupa » (4, 23). Pero existe un orden intelectual puro que no se contamina con el orden sensible aún estando en comunicación con él (4, 60 sgs.).

A pesar de este franco reconocimiento, si le preguntamos algo más sobre la relación entre el orden intelectual y el orden sensible, nos contesta que se trata aquí de cuestiones sumamente abstrusas y difíciles; son las mismas dificultades que asomaban en los dos párrafos precedentes. Al mismo tiempo que confiesa su perplejidad reconoce también la importancia capital de la cuestión. « La transcendencia de estas cuestiones no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al orden puramente sensible... Hay aquí cuestiones sumamente profundas que no pueden ser tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstruso de los objetos y relaciones que se han de considerar; lo importante, lo transcendental de las consecuencias a que se llega según el camino que se sigue, exigen que se desentrañen estas materias sin perdonar ningún trabajo » (4, 57).

La dificultad de esta cuestión como de las cuestiones precedentes débese más bien a falta de método metafísico, — a nuestra manera de ver —, que a falta de datos, como insinúa nuestro filósofo.

Veamos ahora las dificultades y las importantes sugestiones que se asoman en el campo gnoseológico.

5) *El platonismo gnoseológico.*

La cuestión precedente está íntimamente unida con la cuestión que vamos a tratar. Como el dualismo antropológico no es más que un caso particular del

dualismo cosmológico, el dualismo gnoseológico no es más que un aspecto particular del dualismo antropológico. Plácenos llamar platonismo gnoseológico las distintas dualidades que encontramos en la doctrina balmesiana de la certeza.

En el platonismo histórico de Platón, de S. Agustín y del mismo Descartes, el dualismo gnoseológico no se encuentra siempre explícito, pero sí, al menos, implícito. No es más que la consecuencia inmediata del dualismo antropológico, y de manera general se puede decir que donde falta el concepto de composición metafísica en el sentido aristotélico, no puede darse la unidad de nuestro conocimiento; doctrina metafísica y doctrina gnoseológica se entrelazan íntimamente y dependen la una de la otra transcendentalmente. Ya vimos en el párrafo anterior el dualismo psicológico sensación-intelección. No es más que el desenvolvimiento natural del dualismo platónico alma-cuerpo. Un conocimiento esencialmente *uno* (conocimiento humano sin más) estructuralmente doble, en la concepción platónica como en la de Balmes es algo incomprensible.

Ya se ve cómo toda concepción gnoseológica suponga implícitamente una concepción metafísica. Aunque sea necesario distinguir atentamente metafísica y gnoseología, la verdad es que una doctrina gnoseológica supone siempre una doctrina metafísica por el hecho mismo de ser una doctrina de lo real. Por eso mismo una gnoseología independiente, al menos « materialiter » de la metafísica, es algo inconcebible, es un absurdo. La doctrina del conocimiento hállase necesariamente contenida en el marco de una concepción metafísica para los autores mismos que rechazan, verbalmente, toda metafísica.

Aquí está el motivo profundo de los reverberos del dualismo antropológico balmesiano en su doctrina del conocimiento.

Muy acertadamente afirma Balmes que « hay en nosotros una dualidad primitiva entre el sujeto y el objeto; que sin ésta no se concibe el conocimiento » (1, 97). Pero lo que más nos interesaría sería el sentido de esa dualidad primitiva. Estamos perfectamente de acuerdo en admitir la dualidad primitiva. Lo que quiere afirmar Balmes es la transcendencia primitiva que descubrimos, o mejor dicho, experimentamos, en cualquier conocimiento nuestro. Dualidad y transcendencia que, sin embargo, no tienen sentido sino en cuanto se refieren a la unidad y a la inmanencia correlativa transcendental. La realidad misma del conocer es esencialmente una-dúplice, inmanente-trascendente; ésta es su estructura metafísica. Paradójico, pero verdadero. Esta realidad, que es el conocimiento, es una unidad dúplice, y una duplicidad una, es una inmanencia transcendente, y una transcendencia inmanente. Sujeto y objeto únense distinguiéndose, y distínguense uniéndose, son inmanentes en cuanto transcienden, y transcienden en cuanto son inmanentes. Nos lo confirma la experiencia misma, la cual jamás nos da un sujeto como tal sin objeto, ni un objeto como tal sin un sujeto. Trátase de estructura metafísica, análoga a la estructura aristotélica del ser material. El conocimiento es « synolon » de sujeto y objeto, como el ser material es « synolon » de materia y de forma. Como no tienen sentido materia y forma como algo independiente, así

no tienen sentido sujeto y objeto como algo separado o independiente. Materia y forma como sujeto y objeto son *principios* que componen metafísicamente la estructura del ser que de ellos resulta. Sin esta noción tan fina y profunda, universal y sencilla, remate de toda metafísica aristotélicamente idealístico-realista al mismo tiempo, la dualidad sujeto-objeto como las demás dualidades que de ésta derivan y de ésta se desprenden, quedan dualidades sin unidad; o si de unidad se hablare, será una unidad accidental, esto es, una auténtica multiplicidad de realidades independientes. Entre sujeto y objeto mediará, pues, un abismo, para salvar el cual será difícil encontrar un puente suficiente. Sujeto y objeto serán, pues, dos riberas distantes para reunir las cuales, se afanarán inútilmente los más valerosos genios de la Filosofía. Balmes también vino a chocar contra esa dificultad insuperable. Lo declara con su acostumbrada franqueza en la Filosofía Fundamental: «Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad a la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son el reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea a su objeto, tránsito que constituye el problema más transcendental, más difícil, más obscuro de la filosofía» (1, 221). Estas afirmaciones no solamente honran altamente la sinceridad y la modestia intelectual de su autor, sino que revelan sin duda alguna la profundidad de su mentalidad filosófica. Tenemos aquí esa modestia intelectual que es la primera disposición de cualquier filósofo en busca sincera de la verdad. La confesión de la dificultad es el principio del descubrimiento de la verdad. En ciertas posiciones filosóficas es más honesto expresar dudas que afirmar certezas no suficientemente controladas. Podríamos documentar que muchos son los filósofos que, aun encontrándose en la posición difícil de nuestro autor, prefieren edificar sobre la arena y callar la dificultad.

El dualismo balmesiano en la doctrina del conocimiento reviste nueva forma a medida que su doctrina se desarrolla. Acepta, aunque interpretada de un modo nuevo, la dualidad kantiana fenómeno-realidad objetiva (1, 225), exterioridad-interioridad (1, 230), verdad real-verdad ideal (1, 65), posibilidad-existencia, ideas generales-particulares (4, 90), principios ideales-principios experimentales (4, 92) y en general acepta y acentúa, como ya vimos, la dualidad entre razón y sensación. De este mismo dualismo se desprende el dualismo evidencia-conciencia; es así que pudo afirmar: el principio de evidencia no es evidente. A la evidencia debe unirse, pues, algo que está separado, extraño o al menos exterior: la luz intelectual.

Un noble intento impele a Balmes a la acentuación y exageración de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la sensación y la intelección: la denodada reacción contra la confusión y la identificación de estos múltiples aspectos de lo real, cual se verificaba en el monismo de Fichte y Schelling, y en el sensismo de Locke y Condillac. Confusiones que contradicen a toda experiencia humana, y por eso mismo, antihumanas y antifilosóficas. Este noble intento apologético de su filosofía le impele a adherirse a la concepción platónica del mundo, del hombre y del conocimiento.

La mentalidad reciamente filosófica de Jaime Balmes reaparece cada vez que choca con las mismas dificultades. Este dualismo gnoseológico no le satisface,

y helo en busca de una solución que sirva para componer su irreducible dualidad en una unidad. La mente humana tiende inexorablemente a la unidad, por lo mismo que tiende a conocer. Cuanto más un filósofo es digno de tal nombre, tanto más se afanará en componer la dispersión de lo múltiple en una unidad que sea compatible con la multiplicidad.

6) *Platonismo e instinto intelectual.*

Esa unidad de estructura metafísica compatible con la dualidad primitiva sujeto-objeto, que siempre se le escapa de las manos, Balmes la introduce con su genial teoría del sentido común y del instinto intelectual. He aquí el puente entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo fenoménico y lo real entre la conciencia y la verdad. He aquí, finalmente, el puente que une las dos distantes riberas, que salva el abismo inmenso, el vínculo unificador de la multiplicidad metafísica de esa compleja realidad que es nuestro conocimiento. Aunque no podamos aceptar sin reserva y sin mas precisas determinaciones el concepto de « instinto intelectual », esta teoría nos obliga a afirmar de Balmes mismo, lo que éste afirma de Malebranche, refiriéndose a la visión de las cosas en Dios : « Revela un pensador profundo ».

Es esta una doctrina de importancia transcendental, en la cual tal vez se encuentra el genio de Doctor Español con el genio del *Doctor communis*. Santo Tomás también admitía de hecho el instinto intelectual, cuando afirmaba : « *Naturaliter intellectus noster cognoscit ens* » (II C. G. 83). Antes bien, parece que la afirmación de Santo Tomás es más avanzada que la misma afirmación de Balmes. El « instinto intelectual » de Balmes es para Santo Tomás « la naturaleza intelectual » (naturaliter). El Angélico, es pues más radical que el mismo Balmes; en efecto, lo que es natural es instintivo; todo lo que es instintivo es natural. La afirmación de la objetividad, no es solamente fruto de un impulso, sino fruto de la naturaleza; aquí se trata de naturaleza humana, en la cual el instinto queda elevado y transformado en la intelectualidad. La intelectualidad no excluye la « naturaleza » y el « instinto », en *sentido metafísico*, sino que lo incluye. El instinto metafísico es la tendencia transcendetal que hay entre la inteligencia y ser. En este sentido la inteligencia está transcendentalmente ordenada al ser, como la potencia al acto, como la materia a la forma,... como el ser a su complemento metafísico. La intelectualidad contiene pues, « *eminenter* », el instinto intelectual en el sentido de que antes de toda reflexión, antes de todo razonamiento y demostración, afirma, implica y exige la posesión del ser como fundamento último y razón primera de todo el complicado mecanismo de nuestro conocer. El entendimiento, dice Sto. Tomás, conoce el ser por naturaleza. Las dos afirmaciones se equivalen; hay una diferencia sola : suponen una metafísica distinta. La afirmación balmesiana del instinto intelectual supone dualísticamente una separación entre el pensar y el ser, entre el sujeto y el objeto; la afirmación tomista ante toda dualidad, supone una unidad metafísica subjetivo-objetiva. Balmes pone el primado metafísico de la dualidad sobre la unidad, la cual se alcanza por instinto intelectual; Sto. Tomás pone el primado de la unidad sobre la dualidad. No hay dualidad y, en general, no hay multipli-

cidad que no suponga una unidad : he aquí la metafísica de Sto Tomás (2). Suponiendo una dualidad, o en general, una multiplicidad, ¿cómo será aún posible reducir esa multiplicidad a la unidad, instinto natural, fuerza nativa de todo entendimiento? He aquí la metafísica de Balmes. Para Sto. Tomás el instinto es el resultado de la unidad ser-pensar ; para Balmes el instinto es el puente entre los dos términos independientes, de alguna manera, de esa misma dualidad.

Balmes afirma el primado metafísico de la *tendencia*. Sto. Tomás afirma el primado metafísico de la *naturaleza*. Lo que constituye la entidad del conocimiento para Balmes, es la misma tendencia al ser; mientras para Sto. Tomás es la naturaleza. La cuestión constituye un caso particular de dos metafísicas : una afirma el primado del ser (Santo Tomás), la otra, al menos en este punto, supone el primado del devenir sobre el ser.

El instinto intelectual, la tendencia, el impulso, en sentido metafísico, brota de la naturaleza y la supone; es una naturaleza que tiende a perfeccionarse. No es el instinto quien alcanza la posesión del ser, sino es el que perfecciona la posesión ya iniciada por el hecho mismo de la existencia de una inteligencia abierta a lo real. El instinto intelectual, más bien que puente entre dos riberas, es deseo metafísico de perfección.

Por fin, el instinto, como todo devenir infrahumano, humano y sobrenumano está en el orden de la existencia; supone una vez más una filosofía que más bien se preocupa de la situación existencial que de la estructura esencial de lo real. Balmes es coherente, aún en ese concepto del instinto intelectual, con toda su metafísica de índole netamente platónica.

La genial intuición o invención del instinto intelectual no satisface completamente a nuestro filósofo. Siente nuestro autor la insuficiencia de su solución mejor que muchos otros filósofos de hoy. Y esa misma insuficiencia sentida nos hace ver en Balmes un filósofo completo y auténtico. Esta insuficiencia le estimula a fundar más sólidamente el problema del conocimiento y a dirigir nuevamente su vuelo hacia lo alto, refundiendo conocimiento y causalidad. « Si bien se observa, la representación real va a refundirse en la causal : porque no pudiendo un espíritu tener idea de un objeto que no ha producido, sino en cuanto se la comunica otro espíritu, causa de la cosa representada, se infiere que todas las representaciones puramente ideales proceden directa o indirectamente, mediata o inmediatamente de la causa de los objetos conocidos » (1, 134). Y más explicitamente : « No es posible llegar a la unidad (de nuestros conocimientos) sino saliéndose del hombre y remontándose a Dios » (1, 77).

En Balmes se vislumbra, en fin, una solución más completa del gran problema de nuestro conocimiento, renovando una vez más la actitud que dió Rafael al divino Platón : « Con Dios todo se aclara, sin Dios todo es un caos ».

LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.

(2) « Multitudo est quoddam unum... » (I, 11, 2 ad 1um.). « Multitudo consequenter se habet ad unum » (*ib.* ad 2um.).

LA CAUSALITÀ DEI SACRAMENTI SECONDO S. TOMMASO ED I SUOI INTERPRETI

Melchiorre Cano O. P. († 1560) e Martino Ledesma O. P. († 1574), primi formulatori della teoria della causalità morale dei Sacramenti, affermano apertamente che la loro dottrina si svolge direttamente dall'insegnamento di S. Tommaso.

Il Cano cita il suo favore la Somma Teologica di S. Tommaso: III, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; q. 56, a. 1; q. 62, a. 4 (1).

Il Ledesma cita: III, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; q. 56, a. 2; q. 62, a. 5 (2).

Dopo il Cano ed il Ledesma, tutti quelli che trattano la Causalità dei Sacramenti fanno lo stesso: si riferiscono a S. Tommaso, proclamano di attenersi strettamente alla sua dottrina, sostengono di non essere ad essa contrari; ovvero se tentano una nuova interpretazione del suo pensiero, si sforzano di farla apparire non solo lecita e consentita, ma soprattutto vera e genuina.

Ed infatti l'autorità di S. Tommaso nel campo teologico è così riconosciuta, lo studio delle sue opere così ufficialmente raccomandato, che un teologo cattolico non può non tenerne conto.

È quindi utile conoscere le interpretazioni della dottrina di S. Tommaso circa la causalità sacramentaria, date dai vari autori, onde ricavare dalla confluenza di tanti giudizi, maggior luce intorno al vero pensiero dell'Angelico su questo importante argomento.

La nostra rassegna non ha certo la pretesa di essere del tutto completa, tuttavia ci pare che offra una sufficiente informazione e provi le conclusioni che trarremo.

(1) *Relectio de Sacramentis in genere*, pars IV; cfr. Melchioris Cani opera, ed. a P. H. Serry, Patavii 1762, p. 442.

(2) Prima 4, q. 3, a. 1; Conimbricae 1555, p. 38 b.

I.

I FAUTORI DELLA CAUSALITÀ MORALE

Generalmente parlando essi si accordano in questo concetto: che il pensiero di S. Tommaso, se proprio non propugna la loro teoria, almeno non le è contrario, anzi in certo modo la insinua; certo contiene molti elementi che la suffragano e la legittimano.

Così il Card. Franzelin, S. J., afferma bensì che nel Commento alle Sentenze S. Tommaso ritiene fisica l'efficienza strumentale dispositiva dei Sacramenti, ma si affretta ad aggiungere che il vero pensiero di S. Tommaso si trova nelle opere posteriori. In queste poi l'Angelico non mira che a stabilire il principio fondamentale che i Sacramenti non sono solo condizioni *sine quibus non,* ma vere cause, per cui basterebbe essere d'accordo con lui in questo, per poter dire di non scostarsi dalla sua dottrina. Poichè egli non intende definire la natura dell'efficienza sacramentale, se cioè sia fisica o morale, ma solo affermare tale efficienza (3). E tuttavia, soggiunge il Franzelin, le spiegazioni che S. Tommaso fornisce in proposito, convengono ottimamente alla causalità morale.

E ció per due ragioni soprattutto: S. Tommaso afferma sovente che l'efficacia dei Sacramenti viene dalla Passione di Cristo e deriva da una mozione di Dio e di Cristo, mozione che consiste nell'essere stati i Sacramenti ordinati ed istituiti per santificarci (4).

I passi che il Franzelin cita dalle opere di S. Tommaso sono diversi: della celebre questione 62 della Somma Teologica, parte terza, cita l'articolo 5 e 6, uno stralcio dell'articolo 1, la risposta ad 1 et ad 3 dell'articolo 4.

Le stesse cose sono affermate dal De Augustinis, il quale inoltre porta le stesse prove, gli stessi argomenti, le stesse citazioni (5).

Il Lahousse è più categorico. Egli scrive che S. Tommaso non fa questione nè di causa fisica, nè di causa morale; che non si può farne un patrocinatore dalla causa fisica per il fatto che si vale di esempi tratti da strumenti fisici; che quindi a torto i seguaci della causalità fisica si appellano a lui; a torto alcuni seguaci della causalità morale, come l'Amiens e l'Arriaga, lo dicono contrario alla loro teoria (6).

Per il Pesch S. J., S. Tommaso sembra favorire in parte la causalità fisica, in parte la causalità morale. Il testo principale che favorisce la causalità fisica è III, q. 62, a. 6, ove dice che i Sacramenti dell'antica Legge a differenza

(3) *De Sacramentis in genere,* ed. 5, 1911, p. 139-140.
(4) *Ibid.,* p. 141-142.
(5) *De Re Sacramentaria,* 1878, p. 266-270.
(6) *Tractatus de Sacramentis in genere,* p. 216, nota 1.

di quelli della nuova Legge non potevano agire per usum exteriorum rerum; parole che sembrano accennare a qualche cosa di più che una semplice causalità morale.

I testi invece in cui S. Tommaso pare insinuare la causalità morale si riducono a quelli già citati dal Franzelin (7).

Il Lennerz, S. J., dapprima espone con molta oggettività che l'Angelico, facendo sua la dottrina ai suoi tempi comune, nel Commento alle sentenze sta per la causalità dispositiva. Poi dopo aver detto che gli Autori non si accordano nello stabilire se, in seguito, abbia cambiato opinione, soggiunge che per quanto nella Somma Teologica III, q. 62 non parli espressamente di causalità dispositiva, non mancano tuttavia passi nella stessa parte terza della Somma in cui essa fa ancora capolino (8).

Dalle testimonianze addotte mi pare si possano trarre le seguenti conclusioni: 1) I moderni fautori della causalità morale sono d'accordo nell'affermare che la dottrina di S. Tommaso non fu sempre la stessa; che anche nelle ultime opere essa non è tale da escludere ogni equivocazione, donde i vari giudizi degli autori che la studiarono. 2) Tuttavia S. Tommaso non si può dire contrario alla causalità morale, anzi molti suoi testi la favoriscono. 3) Si ha però l'impressione che i moderni fautori della causalità morale rifuggano da un'attenta e profonda investigazione del pensiero tomista, che diano troppa importanza a frasi staccate, a testi in cui l'Angelico non tratta la questione ex professo; che soprattutto trascurino troppo la q. 62 della terza parte della Somma e particolarmente l'articolo 1 e 3, a tutto vantaggio dell'articolo 5. 4) Si ha pure l'impressione che talora annettano un'importanza esagerata a parole ed a frasi aventi per altro significati molto ordinarii. Ne sia prova il modo con cui il Franzelin (9), il De Augustinis (10), e il Pesch (11) parlano della mozione divina, dell'istituzione, dell'ordinazione divina per cui i Sacramenti causano la Grazia. 5) Nonostante tutte le loro asserzioni lasciano trasparire che S. Tommaso oltre che una efficacia morale attribuisce ai Sacramenti un'efficacia che supera comunque la causalità morale. Così il Minges, O. F. M., benchè per conto proprio si accontenti di osservare che il pensiero di S. Tommaso è discutibile e discusso, afferma che lo Scoto lo impugna tamquam defensorem causalitatis physicae (12). 6) Ma il tono generale che essi prendono è che conoscere il genuino pensiero di S. Tommaso sia diventata ormai un'impresa pressochè disperata, sulla quale forse non val la pena di insistere.

(7) *Praelectiones dogmaticae*, vol. VI, ed. 3, 1908; p. 68-70.
(8) *De Sacramentis N. L. in genere*, p. 241-243.
(9) *O. c.*, 141-142.
(10) *O. c.*, p. 268-269.
(11) *O. c.*, p. 69-70.
(12) *Compendium Theologiae dogmaticae specialis*, vol. III, 1922, p. 102.

II.

IL BILLOT ED I SEGUACI DELLA CAUSALITÀ INTENZIONALE

Secondo l'interpretazione del Billot, S. Tommaso ritenne sempre che i Sacramenti sono solo cause dispositive. E non è il caso di ammettere, come vogliono alcuni moderni, che nella Somma Teologica si sia ritrattato: infatti S. Tommaso, benchè nella terza parte della Somma si sia ritrattato più di una volta, sul punto della causalità dei Sacramenti non l'ha mai fatto espressamente, nè l'ha fatto in modo equivalente. Al qual proposito basta confrontare i luoghi paralleli del Commento alle Sentenze e della Somma per accorgersi che egli usa sempre il medesimo modo di dire, propone le medesime difficoltà e le medesime soluzioni, porta i medesimi paragoni, tolti per lo più dagli strumenti fisici, che sono più facili ed intuitivi.

Inoltre nel De Potentia, q. 3, a. 4 ad 8, opera scritta verso la fine della vita, più o meno nel tempo in cui veniva alla luce la Somma, S. Tommaso attribuisce ai Sacramenti « ipsissimum causandi modum » che nel Commento alle Sentenze e lo fa come di una dottrina universalmente accettata e da nessuno discussa. Perciò nella Somma, presupponendo ben nota la data spiegazione, non se ne cura più e solo si preoccupa di stabilire e difendere la causalità vera dei Sacramenti.

Quindi non si deve dar retta al Gaetano che ammette che S. Tommaso cambiò dottrina nella Somma Teologica. S. Tommaso adunque, secondo il Billot, ha sempre ammesso la causalità dispositiva e non di ordine fisico, bensì di ordine intenzionale. Infatti la disposizione che i Sacramenti producono e che reclama la Grazia, per S. Tommaso è la *res et sacramentum*. Ora la *res et sacramentum* talora, come nel Sacramento del Matrimonio il vincolo coniugale in quanto rappresenta l'unione di G. Cristo con la Chiesa, è evidentissimamente un qualche cosa di ordine intenzionale. Inoltre, riferendo tale disposizione come a suo principio all'istituzione di Cristo (III, q. 62, a. 5 ad 3) e paragonandola alla virtù che è nella voce sensibile (q. 62, a. 4 ad I), S. Tommaso sembra riferirla all'ordine intenzionale (13).

Il De Smet si accontenta di accennare in una nota al disparere tra i vari autori, circa l'interpretazione di S. Tommaso (14).

Il Van Noort mentre da una parte accenna fuggevolmente al disaccordo fra gli autori circa il vero pensiero di S. Tommaso a riguardo del modo di Causalità dei Sacramenti, dall'altra dichiara di non poter accordarsi col Billot circa l'interpretazione di S. Tommaso.

Gli articoli del Pègues in « Revue Thomiste », ai quali egli accenna in nota,

(13) *De Ecclesiae Sacramentis*, Romae, ed. VII, 1931, vol. 1, p. 77-80.
(14) *De Sacramentis*, ed. altera, 1925, p. 35, nota 61.

devono averlo persuaso dell'inconsistenza delle ragioni del Billot. Egli peraltro si astiene dall'esprimere il suo pensiero in proposito (15).

Il Manzoni afferma senz'altro, come se fosse cosa pacifica ed ammessa, che S. Tommaso sta per la causalità dispositiva e cita: in IV Sent. dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 1; dist. 5, q. 1, a. 3, sol. 1; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1; De Verit. q. 27, a. 4, ad 3; De Pot. q. 3, a. 4, ad 8 (16).

Com'è facile vedere, se togliamo il capo scuola, cioè il Billot che è troppo categorico, i seguaci della causalità dispositiva intenzionale, ancor più che i seguaci della causalità morale, cercano di ignorare il problema del vero pensiero di S. Tommaso; non lo trattano mai di proposito, lo evitano, e non potendo evitarlo vanno da un estremo all'altro: o aderendo interamente al Billot, affermano che S. Tommaso è loro favorevole; ovvero, pur mantenendosi fedeli al sistema del Billot, rigettano quanto egli scrive circa S. Tommaso. E questa è l'impressione generale che lasciano; confessando palesemente o tacitamente la novità della loro teoria, non fanno sforzi per collegarla con S. Tommaso, contenti appena che l'Angelico non sia loro espressamente contrario.

III.

I SEGUACI DELLA CAUSALITÀ FISICA

Essendo generalmente tomisti per eccellenza, questi più di tutti si appellano al suffragio di S. Tommaso, ne fanno il loro paladino e si dedicano con passione a sceverare il suo vero pensiero.

Prima però riferiamo il pensiero di tre autori: il Pourrat, il Lahitton, il Teixidor; dei quali il primo non nasconde le sue simpatie per la causalità morale, il secondo per il Billot, il terzo si limita ad esaminare ampiamente il pensiero di S. Tommaso senza preoccupazioni di sistema.

Il Pourrat, non teme di asserire che S. Tommaso nella Somma ha abbandonato la causalità dispositiva per insegnare quella causalità strumentale efficiente divenuta dopo il Gaetano causalità fisica; che ritener questo è meglio, nonostante i dispareri (17).

Il Canonico Lahitton, pur riconoscendo ottimi elementi nel sistema del Billot, tuttavia lo rifiuta, tra l'altro perchè non gli pare conforme all'insegnamento di S. Tommaso, il quale se qualche rara volta dice che i Sacramenti « significando causant », intende però solo dire che producono quel che significano; e inoltre S. Tommaso ammette che i Sacramenti producono la Grazia stessa (18). Non già che S. Tommaso rifiuti la causalità dispositiva insegnata

(15) *Tractatus de Sacramentis*, vol. I, 1927, p. 45, 49.
(16) *Compendium Theologiae Dogmaticae*, vol. IV, ed. II, 1912, p. 27.
(17) La *Theologie Sacramentaire*, Paris, 1908, p. 157, e *ibid.*, nota 1.
(18) *Theologiae dogmaticae theses*, ed. 1932, tomo IV, p. 104 ss.

nelle Sentenze; egli la suppone anche nella Somma. Infatti la teoria della *res et sacramentum* che egli applica a ciascun Sacramento anche nella Somma, non può stare che con la causalità dispositiva: i Sacramenti attingono la Grazia stessa, ma mediatamente, per mezzo della *res et sacramentum* (19).

La teoria di S. Tommaso si riduce a un quid medio tra quella del Capreolo e quella del Gaetano: il *sacramentum tantum* produce solo una realtà fisica, che è la *res et sacramentum*; ma il *sacramentum* totale (*sacramentum tantum* + *res et sacramentum*) produce la stessa Grazia. Anzi in un certo qual senso si potrebbe dire che il *Sacramentum tantum* produce la stessa Grazia, dal momento che la *res et sacramentum* è la stessa Grazia in *actu primo*, e inoltre essa riceve tutta la sua forza del sacramento esterno (20).

S. Tommaso ai suoi tempi non aveva bisogno di insistere molto su questa dottrina, avendo di fronte solo i fautori della causalità occasionale e non i fautori della causalità perfettiva immediata (21); essa però è del Maestro, ed i tomisti moderni fanno bene a metterla nella debita luce (22). A suffragare la sua interpretazione del pensiero tomista, il Lahitton reca un rilevante numero di passi tolti dalla terza parte della Somma (23).

Nel Lahitton adunque questo problema assume una proporzione più vasta: esso è considerato con un interesse più immediato e più serio. Però salta subito agli occhi un fatto: che l'autore si accosta a S. Tommaso con l'animo di trovarci una conferma a ciò di cui è già persuaso. Egli, tutto preso dalla teoria della *res et sacramentum*, è convinto di avere in essa la chiave per spiegare la causalità sacramentale. E allora tutto vede sotto questa luce. Ne vien fuori una causalità fisica sì, ma mediata. Il Sacramento produce fisicamente la grazia, ma mediante una previa disposizione, che induce nell'anima e che è la *res et sacramentum*. La teoria del Billot quindi è falsa, poichè S. Tommaso è per la causalità fisica, ma parte da un supposto verissimo: la causalità mediata dispositiva. E benchè il Lahitton si allontani dal Billot, nei riguardi di S. Tommaso giunge ad una conclusione parallela: l'Angelico è sempre stato coerente a se stesso, non ha mai cambiato pensiero (24).

Ma chi non vede che questo è piuttosto un tentativo elegante di risolvere un'antinomia considerata solo apparente, che la soluzione vera di un problema? Questo problema al Lahitton pare risolto, ma in realtà egli, pur avendolo sentito, non lo ha neppure impostato nei suoi termini precisi. Oppure se si vuole, lo aveva già risolto ancor prima di discuterlo ed esaminarlo. Egli infatti prende, dove li trova, i testi che fanno per lui, ma sembra quasi ignorare quelli che costituiscono il cavallo di battaglia di tutta la questione; così per esempio nessun particolare riguardo è dato alla q. 62, dalla terza parte della Somma.

(19) *Ibid.*, p. 110.
(20) *Ibid.*, p. 94.
(21) *Ibid.*, p. 110.
(22) *Ibid.*, p. 83, e cita il P. Heris, O. P., *Le mystère de Christ*, Paris, Desclée 1927, p. 262.
(23) *Ibid.*, p. 111.
(24) *Ibid.*, p. 109.

Il Teixidor, S. J. (25), non si contenta di esaminare i soliti passi che lasciano perplessi circa il pensiero di S. Tommaso e di cui diremo in seguito: egli ne trova un altro in Sent. IV, dist. 24, q. 2, a. 3 solutio. In esso si dice che nel Sacramento dell'Ordine, per mezzo dell'imposizione delle mani si conferisce la pienezza della Grazia (25 *bis*). L'articolista prendendo questa asserzione dell'Aquinate in relazione con gli altri detti della Somma e del Commento alle Sentenze, si sforza di provare che la Grazia per S. Tommaso viene conferita immediatamente (26). Non solo, ma la grazia è conferita prima del carattere. E il Teixidor crede di trovare una conferma della dottrina contenuta, secondo lui, nella citata dist. 24 del Commento al libro IV delle Sentenze, ricorrendo alla Somma III, q. 72, a. 7; 1 q. 43, a. 3 (27).

A questo punto il Teixidor nota che in Sent. IV, dist. 1, q. 1 a. 4, sol. 1, S. Tommaso insegna esplicitamente ed inequivocabilmente la causalità dispositiva; sicchè la contraddizione tra la dist. 1 e la dist. 24 non può non saltare agli occhi (28); tanto più che nel De Veritate q. 27, a. 7 viene fuori la stessa causalità dispositiva. Per cui se si ammette che nella Somma, III, q. 62, S. Tommaso abbia mutato sentenza in favore della causalità perfettiva, si sarebbe costretti ad ammettere una prima mutazione in tale senso nel Sent. IV dist. 24, un ritorno alla causalità dispositiva nel De Veritate, ed una nuova mutazione nella Somma: « a quibus iteratis mutationibus ratio prorsus abhorret ».

Come comporre la difficoltà? Il Teixidor risponde candidamente: nescimus! (29).

La difficoltà aumenta quando nota che i testi della Somma, III, q. 63, a. 3, ad 2; q. 69, a. 10 paiono attribuire al Carattere la causalità della Grazia (30). E non basta: la citata dist. 24 dà luogo ad altre difficoltà: essa infatti dà una importanza secondaria alla Grazia rispetto al Carattere, mentre nella Somma, III, q. 62, si considera la Grazia come l'effetto principale dei Sacramenti (31).

Giunto alla fine del suo esame, il Teixidor scrive: « Agnosco in hoc textu

(25) *De Causalitate Sacramentorum*, Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris Angelici, Gregorianum 1927, p. 76-100.

(25 *bis*) Ecco il testo: « Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, eiusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam. Unde Episcopus in collatione Ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Praeparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint potestatem accipiendi: quae quidem praeparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione, et unctione. Per benedictionem divinis obsequiis mancipatur; et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo Gratiae, per quam ad magna officia sint idonei: et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio: quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni ut principali, et alteri sicut ministro... Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet: et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur ».

(26) *L. c., p.* 79-82.

(27) *L. c.*, p. 83-87.

(28) *L. c.*, p. 88.

(29) *L. c.*, p. 89.

(30) *L. c.*, p. 90.

(31) *L. c.*, p. 91-92.

(in IV Sent. dist. 24, q. 2, a. 3, solutio) difficultates quas solvere nescio, atque ipsas graves esse iudico, nec plane a quopiam solutas hucusque videntur » (32).

Sembra peró che il Teixidor faccia le difficoltá piú numerose e piú gravi del conveniente.

Anzittutto egli dà troppa importanza al testo della dist. 24, che prende a discutere; nè tiene nel debito conto che ivi solo per accidens si tratta della causalità sacramentale, e la si tratta solo nei riguardi del Sacramento dell'Ordine.

I testi con cui mette a confronto la dist. 24 sono troppo distaccati gli uni dagli altri ed essi pure non trattano ex professo la questione della causalità. Non si può pretendere che un autore, sia pur grande, in opere differenti, scritte a distanza di vari anni, usi sempre un'assoluta proprietà e precisione di linguaggio; nè si può pretendere che scrivendo opere di larghissimo respiro si lasci guidare dalla preoccupazione di fare luce definitivamente su di un problema limitato, che non viene trattato ex professo, ma solo accennato per transennam.

Procedendo con tale metodo, le difficiltà si moltiplicano e diventano inestricabili. S. Tommaso diventa uno degli autori più imprecisi, più oscuri, più contraddittori. Le difficoltà circa l'interpretazione del pensiero di S. Tommaso sulla causalità dei Sacramenti, esistono, ma non tante quante il Teixidor ne vede e forse neppure tanto difficili ed insolubili (33).

Impostazione del problema.

È necessario anzittutto impostare il problema nei suoi elementi fondamentali, prospettarsi la difficoltà, guardarla in faccia e cercare di darle una risposta che sia indipendente da un dato sistema previamente abbracciato. Questo mi pare abbiano fatto specialmente il Pègues, l'Unterleidner e l'Hugon.

Il problema è duplice; si tratta di sapere due cose distinte: I) S. Tommaso sta per la causalità dispositiva o per la causalità perfettiva? II) S. Tommaso concepisce questa causalità, dispositiva o perfettiva che essa sia, come appartenente all'ordine fisico, o all'ordine morale o all'ordine intenzionale?

Da quanto sono venuto esponendo finora, appare chiaramente che i seguaci della causalità morale generalmente considerano solo la seconda parte del problema. Non ignorano però la prima parte. Il Lennerz ne tratta (34). Gli altri per lo più suppongono la questione risolta in senso favorevole alla causalità perfettiva. Essi infatti parlano sempre di causalità fisica o morale della Grazia; mai di causalità fisica o morale del Carattere o dell'ornatus o di una disposizione

(32) *L. c.*, p. 96.

(33) Agli antipodi del Teixidor sta il Gonthier. Per lui S. Tommaso ha ammesso una causalità fisica, ma non quale potrebbe apparire dalla sola lettura della Somma. Per lui la Causalità dei Sacramenti è fisica dispositiva. Questa dottrina l'Angelico non l'ha mai rigettata, nemmeno nella Somma, (Etudes, 1893, p. 493); contro di essa egli non ha mai detto nemmeno una parola. E allora « perchè dovremmo credere che egli ha cambiato parere, specialmente quando tutte le spiegazioni che egli offre nella Somma quadrano mirabilmente con quelle che egli dà nel Commento alle sentenze? » (*ibid.* p. 494).

(34) *O. c.*, p. 241-242.

previa; il che suppone in essi la persuasione che il pensiero definitivo di san Tommaso sia per la causalità perfettiva (35).

I seguaci del Billot non ignorano le due parti del problema, ma se escludiamo lo stesso Billot, non si danno gran pensiero di risolverlo. Al più si accontentano di dire, quanto alla prima parte, che *aliquando* S. Tommaso asserisce la causalità dispositiva (36). Quanto alla seconda parte è facile vedere dove propendono; dal momento che confessano essere la teoria del Billot almeno parzialmente nuova (37), sembrano poco persuasi di trovare in S. Tommaso un fautore della causalità intenzionale.

Il Lahitton, come abbiamo accennato, risolve la prima parte del problema in favore della causalità dispositiva, e la seconda in favore della causalità fisica. S. Tommaso starebbe per la causalità fisica, senza per questo rigettare la causalità dispositiva ammessa apertamente da giovane; poichè non è possibile provare che l'Angelico abbia mutato sentenza.

PRIMA QUESTIONE: CAUSALITÀ DISPOSITIVA O PERFETTIVA?

Ed eccoci davanti alla spinosissima questione del mutamento di sentenza.

S. Tommaso in sent. IV, dist. 1, p. 1, a. 4, sol. 1 insegna chiaramente e senza attenuanti la causalità dispositiva.

Nel De Veritate q. 27, a. 4, ad 3 e nel De Potentia q. 3, a. 4, ad 8 torna ad accennarvi. Nella Somma invece (III, q. 62) non vi accenna assolutamente più.

Il pensiero di S. Tommaso ha subìto dunque un'evoluzione?

Il problema si impose ben presto. Alla domanda, Pietro de la Palu († 1342) e Capreolo († 1444) risposero negativamente (38).

Il Gaetano

Diede al problema uno sviluppo nuovo. La sua soluzione fu universalmente accolta dai Tomisti ed egli divenne tra i seguaci della causalità fisica quello che è il Cano per i seguaci della causalità morale: un caposcuola. La sua risonanza fu vastissima: tutti si rifanno a lui per schierarsi dalla sua parte, ovvero per contraddirlo. Non c'è libro, manuale, o trattato moderno di teologia, il quale,

(35) Cfr. HENQUINET, *Antonianum*, 1933, p. 394: « ... postea (scil. post Caietanum) vero plures Thomistae tenuerunt S. Thomam docere quod Sacramenta N. L. causant Gratiam non tantum dispositive, sed etiam physice concurrunt ad eius productionem. Verum est quod in Summa, III pars, q. 62, a. 1 et 4, S. Thomas ad causalitatem phisicam videtur magis accessisse et ideo opinionem suam mutasse... » Donde si vede che il termine « physice » include il concetto di causalità perfettiva. Del resto non manca neppure chi lo dichiari apertamente: « Per S. Tommaso la virtù strumentale è la causa strumentale perfettiva della Grazia » (Remy, Etudes franciscaines, 1930 p. 337).

(36) VAN NOORT, *Tractatus de Sacramentis*, vol. I, p. 52.

(37) VAN NOORT, *o. c.*, p. 49.

(38) Cfr. MICHEL, in *Dict. Theol. cath.*, art. *Sacraments*, t. XIV, col. 588.

discutendo la questione che ci interessa, non faccia il nome dell'illustre Domenicano.

Egli da giovane baccelliere ebbe occasione di interpretare a Padova i Libri delle Sentenze; lavoro che rimane tra le sue opere inedite e che diede all'autore il modo di esprimere il suo primo pensiero circa la causalità dei Sacramenti. Il baccelliere Gaetano ammette che i Sacramenti producano come cause strumentali un carattere o una disposizione, che induce Dio ad infondere nell'anima la Grazia. Per di più in queste sue asserzioni egli non lascia neppur lontanamente supporre che S. Tommaso nella Somma abbia professato o abbia potuto professare un'altra dottrina (39).

Quando il Gaetano, ormai elevato alle più alte cariche (40), interpretava San Tommaso III, p. 62, a. 1, si esprimeva ben diversamente.

« Sacramentum instrumentaliter attingit Gratiam sacramentalem et non oportet recurrere ad dispositionem praeviam. Quidquid enim, secundum aliorum opinionem ut probabiliorem dixerit Auctor in IV Sent., hoc in loco secundum propriam sententiam longe altius sensit, expresse ponens gratiam gratum facientem... a Deo principaliter et a Sacramento instrumentaliter effici ».

A conferma di ciò egli reca due ragioni.

« Confirmatur clare ex titulo quaestionis, ubi distinguit hanc quaestionem a sequenti, per hoc quod nunc quaeritur de Sacramenti effectu principali, qui est Gratia, tunc autem quaeretur de effectu secundario qui est Character... Et confirmatur hoc idem ex sequenti articulo huius quaestionis ubi Gratia sacramentalis non ponitur dispositio, sed... nullum habituale donum addit supra gratiam gratum facientem ».

All'obiezione molto grave che il Gaetano si prospetta, risponde senz'ambagi: « Ad obiectionem autem quod nulla creatura potest etiam instrumentaliter creare, respondetur hoc concedendo, sed negando quod gratia proprie creetur... ». E spiegando ulteriormente il suo pensiero aggiunge: « De creatione gratiae distinguere potes quod causatio gratiae dupliciter sumi potest: vel quatenus est mutatio animae de non grata in gratam Deo; et sic attingitur instrumentaliter a Sacramento; vel quatenus creatio ibi aliquo modo immiscetur et sic fit Gratia immediate a Deo » (41).

Ho portato questa lunga citazione sia per la sua importanza intrinseca, sia soprattutto perchè ad essa avrò bisogno di rifarmi in seguito, dal momento che ad essa si rifanno gli autori moderni.

Il Gaetano metteva adunque decisamente la scuola domenicana per la via della causalità fisica perfettiva; nè l'impulso che egli impresse alla teoria fu arrestato dagli attacchi di Silvestro da Ferrara († 1528) che pretendeva ritornare alla causalità dispositiva (42).

(39) Cfr. LAURENT, *La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajétan sur les Sentences*, in « Revue des sciences philos. et theol. », p. 77 ss.

(40) L'ultima parte del Commento alla Somma era terminata nel 1522; cfr. MANDONNET, in *D. T. C.* voce Cajétan, t. 2, col. 1327.

(41) In *Sum. Theol. S. Thomae* III, q. 62, a. 1. Patavii 1698, t. 4, p. 441-442.

(42) Cfr. MICHEL in *D. T. C. Sacraments*, t. XIV, col. 588-589.

Ma se il Gaetano segna una svolta decisiva nei riguardi del problema della causalità sacramentaria, egli era ben lontano dal chiudere la controversia circa il pensiero di S. Tommaso.

La scuola tomista moderna accettò, ma con beneficio d'inventario, quel suo « longe altius sensit »; qualcuno lo negò, qualcuno lo richiamò in dubbio, qualcun altro lo accettò modificandolo.

Bisogna inoltre aggiungere, che mentre per il passato la controversia era soprattutto ingaggiata nel determinare se S. Tommaso militasse in favore della causalità fisica o della causalità morale (43), ai nostri tempi, in seguito alla teoria del Billot, l'interesse degli studiosi si porta con pari, se non con maggior lena, all'altra parte del problema, se cioè S. Tommaso favorisca la causalità dispositiva o perfettiva.

Così mentre il Bucceroni nel 1884 si accontentava di riconoscere che nel Commento alle Sentenze, S. Tommaso insegna la causalità dispositiva, mentre nella Somma insegna la causalità perfettiva; e scriveva: « Perfecit ergo S. Doctor in posterioribus suis scriptis doctrinam illam de causalitate physica » (44), venti anni dopo, il Pègues affronta in pieno la questione.

Prima però di esaminare i risultati delle investigazioni dei moderni interpreti di S. Tommaso, è necessario premettere alcune osservazioni preliminari.

Osservazioni preliminari

È giusto ammettere che la Somma essendo l'opera più matura e cronologicamente l'ultima, scritta dall'Aquinate, « in moltissime questioni ne esprime l'ultima parola » (45).

È anche vero però che la Somma non eclissa le altre opere, nè le rende trascurabili. Così per esempio le Quaestiones disputatae de Veritate sono profonde monografie teologiche, in cui S. Tommaso più completamente che nelle altre sue opere, svolge i diversi argomenti; riescono quindi utilissime per la conoscenza del pensiero tomista.

Anzi il Coconnier definisce le Quaestiones disputatae: « un vero commento alla Somma », e afferma: « Se quest'ultima è il libro del discepolo, l'altra è quello del maestro » (46). In questa luce si rivela la giustezza del noto aforisma: « Divus Thomas sui interpres ». Siccome però tra le prime e le ultime opere di S. Tommaso corre un buon ventennio, nello studio e nel confronto delle opere sue è necessario tener sempre presente la cronologia. Fissar la quale tuttavia non è per nulla facile, dato che circa la vita e l'attività letteraria di S. Tommaso siamo sovente a corto di dati positivi.

Qunato alle opere che ci interessano, il Mandonnet dà questa cronologia:

(43) Cfr. BUCCERONI, *Commentarius de Sacramentorum causalitate*, 1884, p. 108-119.
(44) *L. c.*, p. 115.
(45) GRABMANN, *Introduzione alla Somma*, p. 39.
(46) « Revue Thomiste », 1893, p. 1[illegible].

Commento alle Sentenze: a. 1254-56; De Veritate: a. 1256-59; De Potentia a. 1259-63; Summae tertia pars: a. 1272-73 (47).

Se si toglie una differenza del tutto trascurabile, il Grabmann è d'accordo col Mandonnet (48); il P. Simonin O. P. ed il P. Meerssemann O. P. sono d'accordo col Mandonnet in tutto (49).

Il Pègues

Fatte queste premesse, vediamo che ne pensa il Pègues. Egli tratta la questione in un articolo della « Revue Thomiste », 1904 (50), e nel suo commento alla Somma teologica di S. Tommaso (51). Nell'uno e nell'altro espone sostanzialmente la stessa dottrina.

Egli incomincia con l'affermare che la III, q. 62, a. 1 ad 2 « offre un interesse eccezionale »; è qui infatti che S. Tommaso introduce in modo che non potrebbe essere più chiaro « la distinzione fra causalità effettiva principale e causalità effettiva strumentale ».

E difatti, benchè non sia vero, come vuole l'Henquinet (52), che S. Tommaso abbia introdotto nella teologia il termine di causa strumentale, è tuttavia vero che egli svolge con profondità nuova il concetto di causa strumentale e ne fa come il cardine di tutta la sua dottrina sull'efficacia dei Sacramenti (53).

Il Peguès tuttavia non si nasconde che in IV Sent. dist. 1, q. 1, a. 4, q.la 1, S. Tommaso attribuisce ai Sacramenti una causalità dispositiva.

Eccoci quindi al bivio: o star col Caietano e accettare il suo « longe altius sensit », o stare col Billot e ammettere il contrario.

Il Pègues non si schiera nè con l'uno nè con l'altro.

Anzitutto la ragione del Caietano non è convincente: egli, dal titolo della q. 62 « de principale effectu Sacramentorum quod est Gratia », deduce che S. Tommaso non intende limitare l'efficacia sacramentale alla produzione di quell'effetto di cui aveva parlato nel Commento alle Sentenze, ossia alla disposizione alla Grazia (res et sacramentum).

Il Pègues però giustamente osserva che neppure nel Commento alle Sentenze S. Tommaso limitava l'azione del Sacramento alla produzione della disposizione. Nel Commento alle Sentenze S. Tommaso estende la causalità dei

(47) MANDONNET, « Revue des Sciences phil. et theol. », 1920, p. 147-151.

(48) GRABMANN, o. c., p. 31.

(49) *De Sacramentorum efficientia apud theologos O. P.* (1229-1276), Roma, 1936, p. VI.

(50) THOMAS PÈGUES, O. P., *De la causalité des Sacraments d'après le R. P. Billot*, in « Revue Thomiste », 1904, p. 339 ss. Cfr. anche l'articolo: Si les Sacraments sont causes perfectives de la Grâce, in « Revue Thomiste », 1904, p. 689 ss.

(51) THOMAS PÈGUES, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, vol. XVII, 1927, p. 67-77.

(52) *De causalitate Sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae*, « Antonianum » 1933, p. 395, nota 1.

(53) Cfr. GIERENS, S. J., *De causalitate Sacramentorum*, Textus Scholasticorum principaliorum, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, p. 45, nota 21.

Sacramenti anche alla Grazia, con la sola differenza che essi non l'attingerebbero perfective, ma solo dispositive (54).

Nè maggior valore hanno le ragioni del Billot. Se S. Tommaso nella Somma intendesse ritrattarsi, afferma il Billot, ci avviserebbe, avendolo egli fatto altre volte. Il Pègues risponde che è difficile provare che S. Tommaso l'abbia sempre fatto. E quand'anche ciò fosse, perchè non si potrebbe ammettere un'eccezione? (55).

Ben lungi dal soddisfare è pure l'altra ragione del Billot, che nel De Potentia (q. 3, a. 4; ad 8), opera scritta verso il termine della vita del Santo, si trova la stessa dottrina che nel Commento alle Sentenze (56).

Ma il passo del De Potentia a cui allude il Billot, non tratta la questione ex professo; è una semplice risposta ad una obiezione, in cui la causalità dei Sacramenti torna in campo quasi per caso. In questa risposta S. Tommaso rimanda alla risposta precedente, in cui aveva detto che i parenti sono cause dispositive dell'anima creata immediatamente da Dio.

« S. Tommaso richiama qui che per i Sacramenti nei riguardi della Grazia, supponendo che la grazia fosse creata come l'anima umana, si potrebbe dare la stessa risposta: poichè, dice, i Sacramenti sono tenuti per cause della Grazia, a modo di causa strumentale dispositiva » (57).

Passando ad esaminare i passi controversi del De Veritate, il Pègues osserva che l'obiezione 9, dell'art. 3, q. 27, asserisce non poter la Grazia essere prodotta che per via di creazione. Ora nella sua risposta S. Tommaso avverte che « illa ratio (la creazione della Grazia) non est usquequaque sufficiens », non potendosi dire che le forme accidentali siano propriamente create; poichè, pur non avendo una materia da cui sono tratte, hanno però una materia in cui sono ricevute. « Secus dicendum est de anima rationali, quae est forma subsistens, unde proprie ei creari convenit » (58). E allora sarà lecito dire che i parenti sono cause dispositive dell'anima, ma si potrà negare che lo siano i Sacramenti nei riguardi della produzione della Grazia.

Con quella sua espressione « illa ratio non est usquequaque sufficiens » S. Tommaso ci avverte appunto che avremmo torto di far troppo assegnamento su questo preteso parallelismo. Se infatti S. Tommaso risolve l'obiezione nel senso che questo parallelismo suppone (supposita tamen hac ratione solvendum est), e propone la causalità dispositiva dei Sacramenti riguardo alla Grazia, è per conformarsi al linguaggio corrente (59).

In questa luce si attenua anche la difficoltà che presenta la risposta ad 3 dell'art. 4, in cui è detto che i Sacramenti sono causa della Grazia « per modum instrumentorum disponentium: quia ultimus finis respondet primo agenti tam-

(54) *Commentaire*, p. 70-71.
(55) *Commentaire*, p. 71. « Revue Thomiste », 1904, p. 343.
(56) Stando al Grabmann, la prima parte della Somma fu iniziata nel 1266; la composizione della seconda parte si estende dal 1268 al 1272. Cfr. *Introduzione alla Somma*, p. 31.
(57) *Commentaire*, XVII, p. 72.
(58) *O. c.*, XVII, p. 73-74.
(59) *O. c.*, p. 74.

quam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad ultimum finem » (60).

Dall'obiezione e dalla risposta seguirebbe che ogni causa strumentale è necessariamente dispositiva. Eppure in IV sent. dist. 1, q. 1, a. 4, q.la 1, S. Tommaso ammette che « ratio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem... quandoque vero non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod sibi competit secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio ».

S. Tommaso sarebbe dunque più indeciso e filosoficamente meno esatto nel De Veritate, composto quando era già Magister, che nel commento alle Sentenze scritto quando era ancora baccalaureus (61). Il Pègues spiega la cosa in questo senso: nel passo in questione, « ultimus finis » non è sinonimo di « ultima forma »; e « non principaliter agentibus » non si riferisce universalmente e indistintamente ad ogni causa strumentale; qui S. Tommaso tratta solo della causalità dei Sacramenti in rapporto con la Grazia, come è provato anche da tutto l'insieme dell'articolo seguente. Nell'obiezione 3, in questione, per « ultimus finis » s'intende solo la Grazia in quanto ci unisce immediatamente con Dio, solo ultimo fine di tutto; e quindi « non principaliter agentibus » designa non ogni causa strumentale nei rapporti con una causa principale, ma ogni agente secondo, nei suoi rapporti con Dio, Agente primo di tutto l'universo (62).

Adunque, parlando di causa dispositiva nei riguardi dei Sacramenti, fino al tempo in cui scrisse la Somma, S. Tommaso si è uniformato al modo di pensare e di parlare allora comune: che cioè la Grazia essendo creata allo stesso modo dell'anima umana, ai Sacramenti conviene quella causalità che conviene ai Genitori. Del resto la distinzione fra causalità dispositiva e perfettiva era legittima, perfettamente fondata in filosofia e introdotta per la difficoltà propria dei Sacramenti; giacchè tolti i Sacramenti e le cause strumentali dell'anima umana, ogni altra causa strumentale è necessariamente perfettiva (63).

S. Tommaso si è uniformato a questa concezione, ma non l'ha condivisa; ne è prova l'ad 9 dell'art. 3, q. 27 De Veritate. E ne è una riprova il fatto che nel corpo dell'art. 4 della stessa questione del De Veritate, S. Tommaso parla solo di causa principale e di causa strumentale, senza più distinguere la causa strumentale dispositiva e perfettiva; proprio come fa nella Somma.

Ecco quindi che l'Angelico, nel commento alle Sentenze, insiste molto e in più luoghi sulla causalità dispositiva, nel De Veritate non ne parla più nel corpo dell'articolo, ma solo nelle risposte. Nè aveva bisogno nella Somma di avvertirci che egli cambiava pensiero, giacchè il suo pensiero lo esprimeva qui per la prima volta.

La Somma per il suo carattere di sunto, di manuale per i novizi, non poteva omettere una distinzione essenziale alla perfetta intelligenza della dottrina. Se S. Tommaso non fa più cenno di causalità dispositiva, si è perchè egli

(60) *De Veritate*, q. 27, a. 4 ad 3.
(61) « Revue Thomiste » 1904, p. 345-347.
(62) *Ibid.*, p. 349.
(63) *Comm.* XVII, p. 75; cfr. « Revue Thomiste » 1904, p. 352-53.

non ha più voluto tollerarla, ma ha voluto sbarazzarne per sempre la teologia. A questo il Santo si era preparata la via nella I, II, q. 110, a. 2, ad 3, allorchè aveva formalmente e definitivamente insegnato che la Grazia non è creata (64).

Osservazioni alla interpretazione del Pègues

Le osservazioni che il Pègues fa circa il De Veritate q. 27, a. 4, ad 3, paiono troppo forzate. E forse se ne accorge lo stesso autore, il quale, mentre nella « Revue Thomiste » vi dedica cinque fitte pagine (65), nel suo « Commentaire » non vi dedica più neppure una riga.

Così le affermazioni che S. Tommaso espone la prima volta nella Somma il suo pensiero genuino ed autentico, andrebbero forse un po' attenuate.

Tuttavia non si può negare che la trattazione del Pègues nel complesso è buona e in certi dettagli anche convincente. Credo che non si possa negare da nessuno la forza dimostrativa di quanto il Pègues scrive circa il De Veritate a. 3 ad 9 (66). Bisogna convenire col Pègues che l'Angelico in quel testo fa una concessione al modo di dire corrente e che il suo intimo pensiero è altrove. Per cui bisogna dire che se il Pègues non convince del tutto, convince almeno in parte.

Le sue idee infatti ebbero vasta risonanza per molto tempo e non hanno ancora cessato di averla. Coloro che in seguito trattarono l'argomento, o si rifanno a lui, o ne accettano in parte le vedute, o almeno le tengono presenti.

Anzi il Ricciardelli, che scriveva ad un anno di distanza, espone e fa sue in blocco le idee del Pègues. In una sola cosa se ne stacca: nel dar peso alla ragione già recata dal Gaetano, che cioè la famosa q. 62, s'intitola « de principali effectu Sacramentorum qui est Gratia »; il che suppone che l'effetto di cui si tratta nella questione seguente e che è il Carattere, vien considerato secondario.

Quanto al Billot, soggiunge il Ricciardelli, la ragione vera che gli fece cercare una teoria nuova, è stata la ripugnanza per una teoria quale è quella esposta dal Gaetano (67).

L'Unterleidner

Segue assai da vicino le orme del Pègues. Riferendosi all'articolo della Revue Thomiste 1904, egli dice che il pensiero del Pègues non è lungi dal vero, che la sua interpretazione è la migliore, benchè non definitiva in tutte le sue parti (68). L'Unterleidner vi porta infatti dei ritocchi notevoli. Secondo lui S. Tommaso deve aver cambiato opinione, benchè senza mai ritrattarsi solennemente; nel pensiero dell'Angelico un'evoluzione c'è stata. Non è possi-

(64) *Comm.* XVII, p. 76-77; cfr. « Revue Thomiste » 1904, p. 354 ss.
(65) « Revue Thomiste » 1904, p. 345-349.
(66) *Comm.* XVII, p. 72-74; « Revue Thomiste » 1904, p. 351-352.
(67) *De Causalitate Sacramentorum iuxta S. Thomam et R. P. Billot*, in Divus Thomas Plac. 5 (1904) p. 525 ss.

bile ammettere col Pègues, che S. Tommaso non abbia mai espresso il suo intimo pensiero quando insegnava la causalità dispositiva.

E l'argomentazione che reca è questa: se fosse stato necessario un insegnamento più esplicito sulla produzione della Grazia per decidere S. Tommaso ad eliminare la causalità dispositiva dai suoi articoli, il S. Dottore non avrebbe forse atteso il momento di scrivere la Somma... l'avrebbe già eliminata nel suo trattato De Potentia.

Infatti se nel De Veritate a. 3, ad 9 egli insinua chiaramente di non condividere l'opinione che la Grazia sia creata, nel De Potentia (q. 3, a. 8, ad 3) scritto qualche anno dopo, dichiara in termini formali che la Grazia non è creata, propriamente parlando.

Eppure nella stessa questione, a. 4, ad 8, egli insegna espressamente che i Sacramenti producono la Grazia instrumentaliter et dispositive. Benchè la causalità dei Sacramenti sia qui toccata soltanto incidentalmente, questo atteggiamento non lascia di costituire un'anomalia. Il Dottor Angelico non doveva sentirsi in obbligo di preservarci fin dall'ombra di un dubbio sul suo pensiero, in un libro in cui egli riprova in modo così perentorio la creazione della Grazia? Certamente. Non avendolo fatto, bisogna dire che S. Tommaso ne avesse delle buone ragioni.

Per cui l'Unterleidner conclude ammettendo la graduale evoluzione del pensiero tomista. Nel Commento alle Sentenze l'Angelico non solo tollera, ma condivide l'idea della causalità dispositiva. Nel De Veritate egli s'è formato una convinzione particolare; nel De Potentia questa convinzione si fa più esplicita, ma viene ancora sacrificata alla tesi comune. Nella Somma S. Tommaso espone assolutamente e senza ambagi il suo pensiero genuino (69).

Osservazioni all'interpretazione dell'Unterleidner

Le dilucidazioni dell'Unterleidner sono molto sensate. L'autore ha saputo cogliere bene i punti deboli del Pègues ed ha saputo modificarli molto a proposito. Si può dire che la sua interpretazione riesce a soddisfare; certo porta molta luce. L'Unterleidner ha coscienza di dire cose sicure, giacchè scrive con molta disinvoltura, che la soluzione del Pègues da lui modificata « ha nove probabilità su dieci di essere vera » (70), benchè non si possa dir certa. Ed in verità essa si impone, sia perchè non si dissimula le difficoltà, sia perchè lungi dal tracciar di leggerezza gli avversari, riconosce che i fautori della causalità dispositiva possono trovare nei testi di S. Tommaso dei motivi egualmente veri in favore della loro tesi. Tra gli altri questo: che se la Grazia non è propriamente creata, essa tuttavia non ha una materia ex qua viene tratta

(68) *La Causalité des Sacraments. S. Thomas et les interprétations thomistes*, in « Revue Augustinienne », 1905, p. 362 ss.

(69) *L. c.*, p. 364-67. Cfr. anche l'articolo: Production directe et immediate de la Grâce, *ibid.*, p. 488.

(70) *L. c.*, p. 368.

e perciò la sua produzione riveste un carattere di creazione; quindi la causa creata può solo essere dispositiva (come quella dei genitori rispetto all'anima) e non perfettiva (71).

Ma tutto ciò non gli impedisce di ritenere per fermo che la causa principale è essenzialmente una causa perfettiva e la causa strumentale, in quanto produce un effetto sproporzionato alla sua natura limitata, essenzialmente una causa dispositiva.

Quanto alla virtù strumentale propriamente detta, essa ha parimenti diritto alla qualità di perfettiva (72).

Il Neveu (Neveut)

È di tutt'altra opinione dell'Unterleidner. Secondo il Neveu, S. Tommaso non avrebbe mai lasciato di aderire alla causalità dispositiva. Egli avrebbe insegnato questa dottrina nelle opere giovanili (73), ma nella stessa Somma, per esempio nella parte III, q. 62, a. 1; q. 63, a. 6, ad 3, e di qui apparirebbe quanto sia infondata l'asserzione del Gaetano (74).

Circa trent'anni dopo il Neveut ribadisce lo stesso concetto, che cioè nella terza parte della Somma e nella stessa q. 62 abbiamo dei richiami palesi alla causalità dispositiva, ed il Billot fa male a non appellarsi ad un argomento così decisivo (75).

Passando a spiegare che cosa sia questa disposizione che costituisce l'effetto immediato dei Sacramenti e che si suol chiamare res et sacramentum, il Neveu la identifica con la Grazia sacramentale. Questo si deve affermare « licet R. P. Billot et moderni... aliter sentiant » (76).

Siccome però il Billot gli aveva subito risposto che una simile sentenza « omni prorsus specie veritatis caret » (77), il Neveut tenendo certamente conto anche dei molti altri studi sulla questione, pur non ritrattandolo, finisce per attenuare molto il suo pensiero (78).

L'Hugon, O. P.

Egli constata che i testi di S. Tommaso, in cui si parla di causalità dispositiva, sono molti e molto forti: quindi egli non vuole trascurarli per nessuna ragione, come si è fatto per il passato da alcuni Tomisti (79).

(71) *L. c.*, p. 367-368; p. 465-466.
(72) *L. c.*, p. 355.
(73) *De causalitate Sacramentorum iuxta S. Thomam et quendam recentem theologum*, in Divus Thomas Plac. 5 (1904), p. 23 ss.
(74) *De causalitate Sacramentorum. Responsum animadversionibus R. P. Billot*, S. J., in Divus Thomas Plac. 5 (1904), p. 299.
(75) *Neveut, La Grâce sacramentelle*, in Divus Thomas Plac. 1935, p. 262. È lo stesso autore di prima, che ora si firma Neveut e non più Neveu.
(76) Divus Thomas Plac. 1904, p. 26-27.
(77) In articulum E. Neveu circa causalitatem Sacramentorum animadversiones, in Divus Thomas Plac. (1904) p. 183.
(78) Divus Thomas Plac. 1935, p. 284, ove afferma: « la grâce sacramentelle est une grâce santifiante médicinale ».
(79) *La causalité instrumentale en Theologie*, 1907, p. 168-169.

E allora egli vede nella Grazia sacramentale la disposizione alla Grazia santificante. Infatti siccome la prima è diretta a sanare i guasti del peccto, inclina e dispone alla seconda, che è infallibile opposizione al peccato. La Grazia sacramentale reclama necessariamente la Grazia santificante.

Quindi benchè indirettamente, mediante la Grazia sacramentale, si può dire a buon diritto che i Sacramenti attingono la Grazia santificante stessa, che all'altra è infallibilmente legata (80).

È quindi pienamente giustificato il linguaggio dei Tomisti che ammettono in S. Tommaso la causalità perfettiva (81).

E in che relazione stanno tra loro i primi e gli ultimi scritti di S. Tommaso? Certo qualche oscurità rimane; ma non si può asserire che tra i primi scritti e la Somma vi sia contraddizione. Nelle Sentenze l'esposizione dell'Angelico è più sottile, più complicata; la Grazia sacramentale è prodotta come effetto proprio, la grazia delle virtù e dei doni come effetto comune.

Le questioni disputate de Veritate ritornano su queste disposizioni, ma facendo ben rilevare che la grazia santificante è conferita anche dal Sacramento. Nella Somma infine S. Tommaso semplifica la tesi, sbarazza il suo soggetto di questa distinzione tra la causalità dispositiva e la causalità perfettiva e si contenta di stabilire che i Sacramenti contengono e producono la Grazia stessa (82).

C'è dunque stata evoluzione nel pensiero di S. Tommaso? L'Hugon non osa pronunciarsi. Comunque egli dice esser certo che S. Tommaso nella Somma ha semplificato il suo pensiero donde deriva la necessità che anche i moderni bandiscano ogni distinzione tra causalità dispositiva e perfettiva (83).

Osservazioni all'interpretazione del Neveut e dell'Hugon

Le conclusioni alle quali arrivano il Neveut e l'Hugon sono dunque opposte; la via per cui vi giungono è identica, ossia la via della Grazia sacramentale. Questa via non è una novità in campo teologico; già l'avevano battuta il Paludano ed il Capreolo, ed il Neveut vi allude chiaramente (84).

Però è facile accorgersi (e lo fanno rilevare il Billot (85) al Neveut e l'Unterleidner (86) all'Hugon) che l'opinione del Neveut e dell'Hugon è priva di buon fondamento, troppo forzata, troppo lontana dall'insegnamento comune; e tutti sanno quanto sia pericoloso in Teologia allontanarsi troppo dall'insegnamento comune. Tanto più che con la soluzione tenuta dai due autori si complica un problema già così difficile, con la controversia spinosa sulla natura della grazia sacramentale.

(80) *O. c.*, p. 166-167.
(81) *O. c.*, p. 169.
(82) *O. c.*, p. 170.
(83) *O. c.*, p. 171.
(84) Divus Thomas Plac. 1935, p. 265; cfr. anche Michel, in D. T. C., Sacraments, col. 588.
(85) *Art. cit.*, in Divus Thomas Plac. 1904, p. 179 ss.
(86) *L'effet immédiat des Sacrements*, in « Revue Augustinienne » 1908, p. 186 ss.

Infatti se la grazia sacramentale è un vigore, un modo speciale intrinseco della grazia santificante, essa deve seguire il conseguimento di questa; e se segue non è più una disposizione.

Se è un diritto, cioè un essere morale, essa resta inadatta a servire da preliminare naturale ad una realtà fisica.

Se è una grazia attuale, che esalta la grazia delle virtù e dei doni, ed estende la sua attività al fine proprio di ciascun Sacramento, come potrà essere una disposizione a questa stessa grazia? (87).

Per S. Tommaso la grazia sacramentale non precede, ma segue, emana e perfeziona la grazia santificante.

Stando così le cose, si bandisca, come si augura l'Hugon, ogni causa dispositiva (88).

Era un invito elegante ma pressante all'Hugon, perchè lasciasse il suo compromesso, e ammettesse senza equivocazioni la causalità perfettiva.

E l'Hugon da vero e convinto tomista si persuase; anzi forse era già persuaso anche prima. Egli infatti, rispondendo all'Unterleidner, dichiara formalmente di essere in tutto d'accordo con lui nei riguardi della causalità sacramentale. E soggiungeva: « Se ho dovuto distinguere nel mio libro, era solo per conciliare i primi testi di S. Tommaso con la Somma » (89).

E per non lasciar proprio alcun dubbio sul suo pensiero egli terminava con questa correzione e dichiarazione: « È una sola realtà fisica che è prodotta dal Sacramento... Il Sacramento è causa perfettiva della Grazia santificante, cioè dell'unica realtà che noi consideriamo sotto due diverse modalità » (90).

In questo senso si esprime l'Hugon nelle successive edizioni di « La causalité instrumentale ». S. Tommaso, nelle prime sue opere, distingue nettamente la grazia santificante e la grazia sacramentale. Esse sono entitativamente la stessa cosa; però siccome la grazia sacramentale è ordinata a sanare i guasti del peccato, essa apre, in certo senso, la via alla grazia santificante. Rimuovendone gli ostacoli, essa si può chiamare una disposizione alla grazia santificante. I Sacramenti sarebbero cause dispositive della grazia, nel senso che producono immediatamente la grazia come sacramentale e per il tramite di questa, la grazia come santificante.

La grazia considerata come sacramentale prepara il regno ed assicura il trionfo della grazia considerata come santificante (91).

Inoltre l'Hugon finisce per aderire senza esitazione al pensiero del Pègues. Infatti una delle ragioni, così egli afferma, per cui S. Tommaso nelle opere giovanili ammette la causalità dispositiva, è questa: che egli allora, con la teoria dominante, ammetteva la creazione vera della Grazia. Nella Somma invece, modificato a questo proposito il suo pensiero, adotta senz'altro la teoria della cau-

(87) Unterleidner, *l. c.*, p. 189-190.
(88) Unterleidner, *l. c.*, p. 192.
(89) « Revue Aug. » 1908, p. 344.
(90) *L. c.*, p. 345.
(91) *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, 1924, p. 217-219; Tract. Dogm., vol. III, 1931, p. 88-89.

salità perfettiva, secondo cui i Sacramenti producono la Grazia, come lo strumento concorre alla produzione dell'opera d'arte (92).

Il Neveut invece non si ritrattò; per lui infatti non era questione di un compromesso. Per lui è una convinzione che S. Tommaso ammise sempre la causalità dispositiva. Se cede in gran parte sulla questione della grazia sacramentale, quanto al resto non cede. Ho già detto come sia nel 1904 che nel 1935 egli scoprisse degli accenni alla causalità dispositiva anche nella Somma.

L'Unterleidner contro di lui fa osservare che la Somma III, q. 66, a 1 non contiene nè la parola disposizione nè il suo equivalente, e che III, q. 84, a. 1 ad 3 contiene sì la parola *dispositive*, che però non si riferisce per nulla alla causalità dispositiva come è comunemente intesa (93).

Questo può esser buono; il Neveut però non porta questi due soli testi; e d'altra pa.te, altri (94) prospettano la stessa difficoltà del Neveut, insistendo particolarmente sul fatto che nella I, q. 45, a. 5, S. Tommaso dice: « Causa secunda instrumentalis... per aliquod sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis ».

Ma l'« Ami du Clergè », fondandosi su Giovanni di S. Tommaso (95), sostiene che *dispositive operari* non è sinonimo per nulla di *dispositionem operari*.

Questo si riferisce senza dubbio alla causalità dispositiva, l'altro semplicemente alla causalità strumentale.

Dispositive operari non è che l'espressione rinforzata o precisata, della sola e semplice causalità strumentale. « *Instrumentaliter* », spiega, per così dire, la metà della causalità strumentale: la dipendenza dello strumento di fronte alla causa principale. « *Dispositive* » mostra l'altra metà, quella che indica la partecipazione dello strumento fin nella stessa azione in cui è strumento; giacchè anche là, esso deve portare una disposizione, che la causa principale adotterà, penetrerà ed eleverà per condurla al suo effetto (96).

Dopo queste spiegazioni, l'« Ami », accordandosi in questo col Pègues, asserisce che la causalità dispositiva introdotta perchè si pensava che la Grazia fosse creata, valeva quanto la creazione della grazia. Dimostrata falsa questa, quella non poteva sussistere. Così S. Tommaso, rinunciando ad ammettere creata la Grazia, rinuncia ipso facto alla causalità dispositiva.

« L'Ami du Clergé » ammette dunque un'evoluzione nel pensiero di san Tommaso. Alle sue vedute mostra di aderire di buon grado il Michel (97).

È facile accorgersi che queste sono fondamentalmente le vedute del Pègues condivise da Ricciardelli, e ancor più le vedute dell'Unterleidner.

I fautori della causalità morale non hanno nulla da opporre. Il problema e il dibattito non li tocca da vicino.

(92) *Caus. instr.*, p. 219; Tract. dogm., p. 88.
(93) *Art. cit.*, in « Revue Aug. », 1905, p. 361.
(94) Cfr. v. g. GIERENS, S. J., *o. c.*, p. 7-9.
(95) *De Sacramentis*, p. 214, ed. Vivès.
(96) « L'Ami du Clergé », 1926 p. 63. Le stesse affermazioni sono pure fatte dal Pègues, Comm. XVII, p. 104.
(97) D. T. C. Sacraments, col. 586.

I seguaci del Billot vi sono invece più interessati, ma essi pure non hanno nulla da opporre.

Tutt'al più qualcuno, contro il Pègues, l'Unterleidner e l'Hugon, crede che si debba continuare a ritenere la vecchia divisione di causalità dispositiva e perfettiva. Poichè è vero che l'attività strumentale coopera a tutto l'effetto dell'agente superiore, ma è vero anche che colui che causa l'esigenza assoluta di una forma qualunque, causa veramente questa forma e tutto il composto. Così i parenti sono causa di tutto il figlio, pur disponendo solo alla creazione dell'anima (98).

Voci che facessero eco a questa del Richard, non mi è stato dato di trovarne.

Molti invece sono coloro che fanno eco in tutto o in parte all'Unterleidner, ammettendo in S. Tommaso una evoluzione del pensiero.

Ed ecco il Tuyaerts, che non solo trova buona e vera la soluzione del Gaetano, ma oltre a quelli del Gaetano aggiunge nuovi argomenti. S. Tommaso non ha mai ammesso come certa la causalità dispositiva; l'ha sempre riferita come opinione d'altri, ritenendola al massimo come più probabile all'inizio della sua attività letteraria. In seguito, crescendo la sua attività come maestro ed anche acquistando egli una sempre più profonda cognizione della dottrina teologica, si forma un'opinione propria. Per cui già nel De Veritate, nel corpo dell'articolo, attribuisce ai Sacramenti una causalità strumentale e soltanto nelle obiezioni menziona ancora la causalità dispositiva (99).

Le altre ragioni che adduce il Tuyaerts, come per esempio, che l'Angelico non parla mai dell'impossibilità del sistema della causalità perfettiva, non sono nè di gran peso, nè molto persuasive. Però un'opinione non vale sempre quanto gli argomenti con cui è sostenuta. Talvolta essa s'impone d'altronde.

Una via di mezzo: mutazione di terminologia

Comunque sia, la soluzione del Tuyaerts ad alcuni studiosi non piace. Da una parte non si vuol ammettere che la dottrina di S. Tommaso si sia evoluta, dall'altra le prime espressioni del Santo Dottore sulla causalità sacramentale sono troppo diverse dalle ultime, per non ammettere almeno in qualche cosa un'evoluzione.

E allora si concede che S. Tommaso abbia cambiato, ma solo il linguaggio, la terminologia. Per l'Angelico *esser causa dispositiva* vuol dire *dispositive agere*, nel senso già spiegato da « L'Ami du Clergé ».

Tuttavia, per modestia, nel Commento alle Sentenze, S. Tommaso connette questa sua opinione all'opinione allora corrente. Ma in processo di tempo, egli, maturato il suo pensiero, abbandonò senz'altro la primiera terminologia e la relativa distinzione di causalità perfettiva e dispositiva. Ciò avvenne ap-

(98) Cfr. RICHARD, « Revue Neoschol. », 1909, p. 14.

(99) *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum mere dispositivam umquam docuerit.* « Angelicum », 1931, p. 156, 163.

punto nella Somma dove egli non muta il suo pensiero, ma pone e risolve la questione diversamente. Nella Somma egli non considera più che due cose: la causa principale: Dio, e la causa strumentale: il Sacramento.

Così affermano il P. Simonin, O. P., ed il P. Meerssemann, O. P. (100).

A questa opinione si avvicina di molto il P. Gomez, O. P. Avendo di mira l'articolo del Tuyaerts, egli dice non esser vero che S. Tommaso nel De Veritate tratta della causalità dispositiva solo nella risposta alle obiezioni; ne tratta anche nel corpo dell'art. 7 della q. 27 e per di più ne tratta come di una opinione sua. Che se anche la nominasse solo nelle obiezioni non si potrebbe, per ciò, dire che è per darle minore importanza.

Eppure se noi confrontiamo il De Veritate q. 27, a. 4 con III, q. 62, a. 1 troviamo una sorprendente identità di dottrina. In entrambi i testi S. Tommaso insegna che i Sacramenti producono la grazia strumentalmente: sicchè chi volesse ammettere che nella Somma il Santo abbia cambiato opinione, dovrebbe ritenere che il cambiamento sia avvenuto ancor prima, nel De Veritate. Ma ciò sarebbe evidentemente un complicare le cose.

È meglio quindi risolvere la questione in un'altra maniera. Per S. Tommaso nella produzione della Grazia si hanno non tre cause, ma due: la causa principale, Dio; e la causa strumentale, i Sacramenti. Di più tutto induce a credere che S. Tommaso divida la causa attiva in due classi: la principale o perfettiva e la strumentale o dispositiva. E quindi S. Tommaso non ha cambiato opinione, ma ha fatto uso di un linguaggio impreciso. Egli prima teneva il linguaggio corrente allora nella scuola, dando però un altro significato al termine « dispositivo », che per lui è piuttosto sinonimo di « strumentale ». Nella Somma invece, opera della maturità e della precisione, volle evitare un linguaggio che poteva ingenerare confusioni e non ci ritorna più sopra. Il pensiero però è sempre stato il medesimo: che i Sacramenti sono cause strumentali (101).

Questa soluzione non piace al Neveut. Per lui non si può ammettere che S. Tommaso abbia cambiato terminologia; e il P. Gomez ha ragione solo nel sostenere che l'Angelico non ha cambiato pensiero; farebbe bene l'illustre Domenicano ad ammettere anche l'altra parte: « La causalità strumentale è solo dispositiva », poichè tracce di causalità dispositiva si trovano benissimo nella terza parte della Somma. E ciò autorizza ad affermare che siamo ben lungi da un cambiamento di terminologia (102).

Di questo parere è pure il Gierens, S. J. (103).

(100) *O. c.*, p. VIII-IX.

(101) *La causalidad de los Sacramentos de la Lex nueva segun S. Tomas,* in Divus Thomas Plac. 1937, p. 62 ss.

(102) *La pensée de S. Thomas sur la causalité des Sacraments de la Nouvelle Loi,* in Divus Thomas Plac. 1937, p. 269-270.

(103) GIERENS, *o. c.*, p. 7-8.

CONCLUSIONE DELLA PRIMA QUESTIONE

Da quanto ho fin qui esposto risulta chiaro che i fautori della causalità fisica non ignorano le difficoltà dei testi di S. Tommaso e che li studiano con molta attenzione. Essi sono lontani dall'essere d'accordo in tutto, ma qualunque soluzione adottino, si può dire che quasi tutti convengono in questo: l'ultimo insegnamento di S. Tommaso è per la causalità perfettiva, oppure per una causalità strumentale senz'altro epiteto, la quale però deve ritenersi perfettiva e non dispositiva.

Di parere contrario sono il Lahitton e il Neveut; ma essi stanno, parte coi tomisti, parte con il Billot e pensano che la chiave di volta della causalità sacramentaria sia la dottrina della *res et sacramentum*.

Trascurando inoltre le idee del Neveut e dell'Hugon circa l'identificazione della grazia sacramentale con l'effetto previo del Sacramento, idee già rigettate almeno in parte dai loro stessi autori, le altre soluzioni si possono ridurre a tre:

1) S. Tommaso nella Somma ha cambiato pensiero (Gaetano, Unterleidner etc.).

2) S. Tommaso nella Somma ha espresso per la prima volta il suo pensiero (Pègues).

3) S. Tommaso nella Somma ha cambiato terminologia (Simonin, Meerssemann, Gomez).

La seconda e la terza soluzione paiono un po' forzate. Sembra difficile affermare che l'Angelico abbia cambiato solo modo di esprimersi.

Nelle opere scientifiche la terminologia ha una parte molto importante; cambiarla, significa cambiare in qualche modo anche il pensiero. D'altronde fin che non vi siano ragioni molto più forti di quelle che porta il Pègues, non credo si possa asserire che solo nella Somma l'Angelico esprima il suo vero pensiero.

L'osservazione del Gomez, che cioè, sia che la considerasse solo come probabile, sia che la ritenesse per certa, S. Tommaso fece sua la teoria della causalità dispositiva, è tutt'altro che priva di fondamento (104).

Anche ammesso che l'Angelico volesse semplicemente uniformarsi alla dottrina allora corrente, non è possibile asserire che a quella dottrina egli non portasse proprio nessun assenso. Almeno in parte deve averla ritenuta vera e soddisfacente. Anche Xiberta è del medesimo parere (105).

Miglior soluzione mi pare quindi quella dell'Unterleidner: S. Tommaso prima ammise la causalità dispositiva; poi, maturando a mano a mano il suo pensiero

(104) *L. c.*, p. 61-62.

(105) *Una teoria dimenticata sulla causalità dei Sacramenti* (la teoria di Enrico Gandavense) in Divus Thomas Plac. 1939, p. 515.

e asserendo che la Grazia non è creata, se ne stacca, ed il ripudio definitivo avviene nella Somma.

Anche il Daffara (106) ed il Piolanti (107) ammettono questa soluzione.

SECONDA QUESTIONE:
CAUSALITÀ FISICA, O MORALE, O INTENZIONALE?

Quanto alla seconda parte del problema, se cioè S. Tommaso abbia ammesso causalità fisica o morale o intenzionale, la soluzione che danno i fautori della causalità fisica è del tutto unanime e concorde: S. Tommaso sta per la causalità fisica.

Gli autori a questo proposito sono molto diffusi. Siccome però le ragioni da essi addotte sono anche argomenti in favore del loro sistema, mi limito per ora a portare le loro testimonianze e le loro affermazioni.

Il Bucceroni è molto categorico: S. Tommaso insegna la causalità efficiente fisica. Anche quando ammise la causalità dispositiva, egli la intese in senso fisico (108).

Il Neveut non mette neppure in dubbio che S. Tommaso abbia insegnato la causalità fisica. L'Angelico infatti paragona i Sacramenti agli strumenti fisici, che concorrono fisicamente alla produzione dell'effetto (109). È pure frequente nell'Angelico il parallelo fra i Sacramenti e l''Umanità di Cristo che concorreva all'effetto in modo fisico (110).

Il Ricciardelli afferma che secondo S. Tommaso, Dio eleva con la sua virtù fisica la virtù propria del Sacramento, parimenti fisica, per produrre un effetto di ordine fisico (111).

Lo Struyf scrive che S. Tommaso sta indubbiamente per la causalità fisica (112).

Il Pègues dice che si allontana dal pensiero dell'Angelico chi non ammette che i Sacramenti sono cause fisiche della Grazia (113). Nella III q. 62, a. 1, la causalità fisica non può ragionevolmente essere messa in dubbio (114). Quindi il Billot non solo si stacca dalla scuola tomista, ma anche da S. Tommaso. Egli infatti con la sua causalità intenzionale ha certamente snaturato il pensiero dell'Angelico (115).

(106) DAFFARA, O. P., *De Sacramentis et Novissimis*, Marietti 1944, p. 54-55.
(107) PIOLANTI, *De Sacramentis*, Marietti 1946, p. 44.
(108) *Commentarius de Sacramentorum causalitate*, 1884, p. 115.
(109) Divus Thomas Plac. 1904, p. 28-31.
(110) *Ibid.*, p. 29-30; *ibid*, 1937, p. 269.
(111) Divus Thomas Plac. 1904, p. 532.
(112) *La nouvelle theorie du R. P. Billot sur les Sacrements*, in « Revue Aug. », 6 (1905), p. 38.
(113) « Revue Thomiste », 1904, p. 339.
(114) *Commentaire*, 1925, t. XVII, p. 68.
(115) « Revue Thomiste », 1904, p. 689 ss.

Per l'Unterleidner l'insegnamento di S. Tommaso in favore della causalità fisica è assai più manifesto che quello in favore della causalità perfettiva (116).

L'Hugon è d'accordo col Neveut nell'affermare che per S. Tommaso la causalità dei Sacramenti è fisica, come quella dell'Umanità di Cristo (117).

Il Teixidor che prima si era mostrato così perplesso, su questo punto è sicuro: « cum magna probabilitate, ne dicamus certitudine, patet S. Thomam semper loqui de causalitate physica » (118). Dice « *semper* », e cioè sia nella Somma (e il Teixidor prendendo in esame III, q. 48, a. 4, afferma che l'imposizione delle mani è da S. Tommaso considerata uno strumento assolutamente fisico) (119); sia nel Commento alle Sentenze, dove parla della imposizione delle mani o del carattere o della dispositio, quae est necessaria ad Gratiae susceptionem. S. Tommaso sempre intende parlare di una causa fisica e non solo di ordine morale (120).

Dello stesso parere sono il Gomez (121), il Piolanti (122), e il Daffara, per il quale S. Tommaso sta certo per la causalità fisica e intese fisicamente anche la causalità dispositiva ammessa nel Commento alle Sentenze. Inoltre, scrive il Daffara, le espressioni di III, q. 78, a. 4, e ibid. ad 2, interpretate alla luce di III, q. 48, a. 6, « si causalitatem physicam sacramentorum non exprimunt, nihil omnino significare dicendum est » (123).

Osservazione buona che calza con un'altra analoga del Mattiussi, secondo il quale se S. Tommaso non attribuisse ai Sacramenti un'efficacia fisica, invano egli farebbe questione di « virtute corporea et incorporea, permanente vel fluente, collata elementis in ipsa institutione, actualiter in Sacramenti actuali confectione » (124).

CONCLUSIONE

Dopo quanto si è esposto, è facile constatare che i fautori della causalità fisica rivolgono la loro attenzione a tutti i testi di S. Tommaso e più particolarmente a quelli che il Billot e i suoi seguaci interpretano in favore della loro teoria. Essi però dedicano un'attenzione particolare alla q. 62 della terza parte della Somma. Essa infatti oltre che a riflettere il pensiero ultimo e più maturo del Santo, è quella in cui la questione è trattata ex professo. E certo, se viene accostata senza prevenzioni e viene presa nel suo senso ovvio, non può non lasciare l'impressione che l'Angelico abbia in mente un'efficacia di ordine fisico.

(116) « Revue Aug. » 1905, p. 471.
(117) *La caus. instr.* 1924, p. 159.
(118) « Gregorianum », 1927, p. 100.
(119) *L. c.*, p. 99-100.
(120) *L. c.*, p. 96-98.
(121) Divus Thomas Plac. 1937, p. 58-59.
(122) *O. c.*, p. 44.
(123) *O. c.*, p. 53-55.
(124) *De Sacramentis in genere et de Eucharistia*, Romae, 1925, p. 37.

Quello però che rende più persuasive le affermazioni di questi autori, è il fatto che essi considerano la dottrina dell'Angelico quale risulta dal suo complesso; considerano meglio il contesto, dànno maggior peso a quello che è l'uso corrente delle espressioni e allo spirito che informa gli scritti di S. Tommaso.

Mi pare quindi si debba legittimamente conchiudere che ancorchè qualche dubbio circa il genuino e completo pensiero di S. Tommaso, sul modo della causalità dei Sacramenti, possa rimanere, tuttavia la interpretazione che ne dànno i fautori della causalità fisica è quella che si rivela non solo la più ampia e diligente, ma ancora la più soddisfacente, e la più conforme alle convinzioni che si ricavano da tutti i testi tomistici intorno a questo argomento, dopo un oggettivo e serio esame, senza preoccupazioni di sistema.

DOMENICO BERTETTO, S. D. B.

PEDAGOGIA PACOMIANA

PARTE PRIMA

PREMESSA.

A ricordo del XVI Centenario di S. Pacomio († 348), *inventore*, come dice una vita araba, del *cenobitismo cristiano*, è doveroso illustrare gli elementi pedagogici e disciplinari che il grande Egizio pose a fondamento dei suoi cenobi: benemerite istituzioni che accolsero fin dagli inizi anche reparti giovanili (1).

Giacchè la vita e l'opera pacomiana sono quasi del tutto sconosciute, eccetto a una ristrettissima cerchia di cultori storici, mi si permetta di notare che è sul modello dei cenobi egizi e sulla relativa regola di san Pacomio che sorsero le similari istituzioni tanto in Oriente quanto in Occidente (2).

(1) Cfr. nota 9.
(2) Cito solo alcune opere di bigliografia monastica e pacomiana:
BUTLER, *Sancti Benedicti Regula Mon.*, Friburgo 1925.
CABROL-GEDENT, *Monacism* (*Enc. of. Rel.*), Edimburgo 1915.
BESSE, *Les moines d'orient*, Paris 1911.
BERLIERE, *L'ordine monastico* (trad. it.), Bari 1928.
FRACASSINI, *Enciclopedia Italiana* (voc. *Pacomio, Ascetismo, Monachismo*, ecc.).
Dict. Théol. Cath., Ascétisme, Paris 1903.
BONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo*, Pinerolo 1928.
SCHUSTER, *Regula Mon. e note storiche*, Alba 1945-Torino 1947.
Per la vita e la regola di San Pacomio in particolare, ecco alcune opere:
AMELINEAU, *Vite arabe tradotte* (« Annali Guimet »), Paris 1889.
— *Etudes de St. Pacôme*, Paris 1888.
— *Histoire de St. Pacôme* (« Builetin Inst. d'Égypte »), Le Caire 1886.
— *Les couvents de la Haute Egypte*, Paris 1887.
BOLLANDISTI, *Acta SS.* (Maii III).
BEDJAN, *Acta SS.* (Siriacae V, 122), 1896.
HYERONIMUS, *Opera omnia*, III, 139.
HALCHIM, *Vitae graece* (Bollandisti), Bruxelles 1932.
LEFORT, *S. Pacomii Vita Boharicae Saidicae: C. S. O.*, Paris 1925, 33, 34, 43.
— *Le monastère de St. Pacôme*, Lovanio 1939.
Patrologia greca (P. G.), XL, 941, Migne.
Patrologia latina, XXIII, 61, LXXIII, 221-LXXIV, Migne.

È dunque nella prassi pacomiana che trovano spiegazione e modello le norme basiliane e quelle benedettine, quelle gerolomitiche e quelle ambrosiane ed augustinee: sui cui esempi si reggeranno poi tutti gli Ordini, fino ai nostri giorni.

Prima ancora però di lumeggiare la geniale opera di Pacomio, conviene porre in rilievo i precedenti storici della cultura cristiana e la relativa tradizione pedagogica specialmente in questa stessa Valle del Nili, ove nacque, visse e morì il grande Patriarca della vita religiosa in comune.

Sorvoliamo, perchè non c'interessa direttamente per il momento, la « vexata quaestio » delle origini cenobitiche ed anacoretiche: tesi *giudaica* o *egizia, italica* o *gallica, indiana* o *romana*, ecc. (3).

Fissiamo invece subito lo sguardo nelle scuole cristiane del tempo per meglio comprendere quelle monastiche sorte con Pacomio e sviluppatesi poi con Cassiodoro e Benedetto (4).

Patrologia orientale, IV, 425.
PALLADIO, *Hist. Lausiaca.*
BRÉMOND, *Les pères du désert*, Paris 1927.
Della regola pacomiana ci restano pochi frammenti copti, traduzioni greche, latine, siriache e abissine. Cfr.:
ALBERS, *Pacomii regulae*, Bonn 1923.
BASSET, *Les apocryphes éthiopiennes*, Paris 1897.
BOON, *Pacomiana latina*, Lovanio 1932.
LECLERCQ, *Dict. arch. chrét. Monachisme.*
LADEUZE, *Etudes Pacom.*, Paris 1898.
LEFORT, *La Règle de St. P.* (Muséon), LX, 1927.
— *St. Athanase écrivain copte* (Muséon), XLVI, 1933.
Cfr. pure: MUSÉON, 1921-1924.
YOKER-KONIG, *Die Regeln des P. Aetiopischen* (Theol. Stud. kritik), 1878.
Per Apa Orsicio (Ortensius) cfr.:
CASSIANO, *Collationes.*
BUTLER, *Historia Lausiaca.*
GIROLAMO, *Patrologia latina*, XXIII.
BOLLANDISTI, *Acta SS.* (Maii III).
DIONIGI, *Vitae patruum* (Patr. Lat., LXXIII, 242).
PITRA, *Analecta sacra.*
SOZOMENUS, *Istoria eccl.*

(3) Per la tesi giudaica (*Esseni e Terapeuti*) cfr. *Enc. Ital.* L'autore principale su cui ci si basa è FILONE. — Per la tesi egizia (*Catoxoi*, κάτοχοι, cioè reclusi forzati addetti al tempio di Serapide) cfr. *Enc. Ital.*, IV, 939, e AMELINEAU, *Histoire des Monastères en Basse Egypte*, pag. II. — Per la tesi italica (*Orfismo, Pitagorismo, Empedoclismo*) cfr. queste voci in *Enc. Ital.*; cfr. pure: PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, 176 (1946). — Per la tesi gallica (*Druidi*) cfr. BERTRAND, *Les druides*, Paris 1897. — Per la tesi indiana cfr. HINGELFELD e HAUER, *Die Anfauge... in alten Indien*, Stoccarda 1922. — Per la tesi romana (*Vestali*) cfr. *Enc. It.*

Escludo tutte queste tesi bizzarre. Il monachesimo sotto forma anacoretica è fenomeno di tutte le religioni, anche nelle fasi primordiali e arcaiche noi troviamo simili istituzioni (cfr. FRACASSINI, *Enc. Ital.: Ascetismo*).

Il Vangelo massimizzò tale tendenza spirituale.

In quanto al cenobitismo ho sostenuto che in Pacomio molto influì l'esempio della legione e del *Castrum romanum*, nonchè quello delle corporazioni romane (*collegia*) e delle *scholae* o maestranze. Bisogna però confessare che anche in Egitto i templi faraonici avevano annesse scuole e cenobi di profeti o sacerdoti pagani.

(4) Che Cassiodoro si ispirasse direttamente alla scuola panteniana di Alessandria, lo dice lui stesso nelle *Instit. Div. Script., I*, 1: « Nisus sum ut... sicut apud Alexan-

Quando Pacomio iniziò la sua opera (verso il 320), Alessandria conosceva *da circa un secolo e mezzo* l'alta scuola panteniana: il celebre διδασκαλείον (*Didascaleion*) che uno studioso moderno ha definito: *la prima università cattolica* (5).

Pacomio quindi non poteva ignorare questa Accademia cristiana. Fu nel 180 che *Panteno di Sicilia* assumeva la direzione dell'alto Istituto cattolico, proprio di fronte e contro il vetusto μουσείον (museion) dei Lagidi, scuola pagana per il cui merito Alessandria divenne per più secoli cervello pensante del mondo.

Il Didascaleion panteniano si propose fin dagli inizi un compito grandioso e nobilissimo: *armonizzare cultura sacra e cultura profana,* creando la scienza delle religioni e la religione delle scienze. E questo agli albori del Cristianesimo e proprio mentre pullulava l'eresia falsamente appellata *scientifica* o *conoscitiva* (Gnosticismo, da γνόσκω) molti campioni della quale nacquero in Egitto o ivi svilupparono le loro teorie (6).

Contemporaneamente, e in seno alla stessa Chiesa, si annunziavano i prodromi di una lotta anticulturale, con lo specioso proposito di difendere il Cristianesimo e il suo dogma dalla filosofia pagana. Nelle barricate dell'*antiscienza* noi troviamo uomini importanti: Taziano in Siria (170), Ireneo a Lione (202), Tertulliano a Cartagine (160?-240?).

Tertulliano compendiò il suo pensiero *fobi-sofico* nel celebre ma iconoclastico assioma: *philosophia diabolica res est.* Proprio allora il genio di Panteno ufficialmente affermava, nel nome della Chiesa, la necessità per Essa di non

driam fuisse traditur institutum,... in urbe romana professos doctores scholae potius acciperent christianae ».

È questo il progetto presentato da Cassiodoro al pontefice Agapito I, perchè si fondasse al Laterano una « Scuola di alta cultura ecclesiastica, un'accademia di vita spirituale, simile a quella che Panteno aveva fondato in Egitto » (SCHUSTER, *Regula Monast.*, pag. 2 nota, e pag. 15, S.E.I). Il desiderio Cassiodoreo non potè essere realizzato « propter bella et turbulenta nimis in Italico regno certamina (guerre, rivoluzioni, dimostrazioni, scioperi, faziosità... anche allora!!!). Ci pensò poi San Benedetto che dipende quindi da Panteno e da Pacomio.

(5) VACCARI, « Civ. Catt. », 1917.

(6) È questo il grande merito di Panteno: aver armonizzate tutte le scienze; come già avevano fatto secoli prima Empedocle e Pitagora: siciliano il primo, sicilianizzante il secondo. Nella Grecia pagana la scienza si laicizza. Si ha quindi lo sdoppiamento fra terra e cielo, fra teologia se così posso esprimermi e filosofia. Il Cristianesimo ritenta invece l'armonia con Panteno che elabora un vero umanesimo. Le invasioni arabe e quelle barbariche ne arrestano il moto, ripreso poi da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Ma oggi il dissidio è nuovamente in atto e vitale.

Così si hanno ora tre posizioni:

1) *Scientisti:* essi svalutano a filosofia (Compte, Wundt, Paulsen, Ostwald Mach, Lévy-Bruhl, Hartmann, Avenarius, Lalande, Fouillée, Carnap, Schlick, ecc. ecc.);

2) *Filosofi puri:* essi svalutano la scienza (Croce, De Ruggero, Spirito, Cartesio, Brunschvieg, Meyerson, ecc.);

3) *Conciliatoristi:* essi tengono una posizione media di armonia: come già Aristotele, Talete, Eraclito (Ionici) Parmenide (Eleatici), Pitagora, Empedocle (Italici), fino ai citati Panteno, Tommaso, ecc.

Cfr. D'AMORE, pag. 35 e segg., in « Sapienza » 1948, n. 1, Bologna. (Noto però che Panteno e la scuola alessandrina non figurano in questo pregevolissimo articolo). Ricordo ancora che l'antico Egitto non conobbe questo dissidio.

sdegnare *poesia ed arte, filosofia e scienza:* pensiero audace ch'egli mette a base del Didascaleion e che trasmetterà ai discepoli diretti, fra cui Clemente Alessandrino ed Origene; dai quali passerà ad Ambrogio, Agostino, Basilio, Cassiodoro, Benedetto: sino ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Il ritratto di Panteno è quanto mai lusinghiero: « Uomo di vastissima cultura (veramente enciclopedica) sacra e profana; oratore dalla parola vibrante e vigorosa, dotato di grandi talenti, con in grado eminente l'arte d'insegnare » (7).

La Chiesa, dunque, aveva già una lunga tradizione scolastico-pedagogica e proprio in quello stesso paese dove nel IV secolo Pacomio inizierà un nuovo ordinamento religioso che avrebbe avuto, come l'Istituzione panteniana, vaste risonanze mondiali oggi ancora non spente. Ora sono infatti più di ***mille*** le *Società* religiose con più di un *milione* di aderenti che vivono secondo l'idea cenobitica di Pacomio (8).

LA VITA.

P.-Ahom è nome puramente egizio. Significa *aquila*. Nomen omen: poichè, fra i fondatori di ordini religiosi, Egli « come aquila vola » per aver dato alla umanità il primo ordinamento monastico che vivrà « quanti il mondo lontano ».

Pacomio nacque a Esneh (Latopolis) verso il 288 e morì a Tabennisi nel 348 circa. La sua mirabile vita è intessuta di miracoli, di attentati, di astinenze, di sogni o visioni, di lavoro e di preghiera. Poco sappiamo della sua giovinezza: essa brilla per l'avversione agli « dei falsi e bugiardi ».

Lo troviamo poi nella vita militare nelle ferree Legioni romane: è l'epoca del dissidio Massenzio-Costantino. La lotta, è noto, culminò colla gloriosa vittoria di quest'ultimo e coll'epica battaglia al Ponte Milvio, presso Roma.

Dopo il servizio militare — le « vite » notano che anche nella « caserma » egli rimase *puro* e che fu colpito dalla *carità* dei cristiani — troviamo Pacomio nel deserto. Egli si è posto alla scuola del vecchio eremita Palamone. Dopo alcun tempo di prova, egli sarà battezzato; poi, su invito dell'angelo, Pacomio lascia l'eremitismo e inizia, benchè contrastato dal fratello, il primo cenobio o convento della cristianità.

Presto i cenobi pacomiani si moltiplicarono: per uomini e per donne, con un totale di *undicimila religiosi*. I cenobi erano talmente vasti da contenere ciascuno anche più migliaia di monaci (quello di Hermopolis ne contava 5000!) divisi corporativamente per Domus o Famiglie, secondo le maestranze.

La regola, dettata, dicesi, dall'angelo, fu scritta su tavole di bronzo, quasi a indicare la perennità di quella legge: « aere perennius ». Nella vita di Pacomio c'è la poesia del Poverello d'Assisi e la « vis » romana di Benedetto da Norcia; la dolcezza materna del Salesio e lo spirito dinamico relativo ai tempi, di Don

(7) CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*. - FREPPEL, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Paris 1897. - COGNAT, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Paris 1896. Anche il Rosmini si propose di restaurare nei seminari un nuovo metodo pedagogico inspirandosi, come egli dice, alla scuola alessandrina e precisamente a Panteno.

(8) Cfr. *Annuario Pontificio*, 1947.

Bosco; la disciplinatezza castrense di Ignazio e l'azione culturale di Domenico. Non meravigli quindi di trovare in embrione nella prima regola monastica del mondo, lo spirito congregazionistico di ogni tempo: gli esercizi Ignaziani e la condotta del La Salle, come pure quel *Sistema preventivo* che affonda le radici nella più lontana umanità e trova la massima compitezza in Don Bosco Santo.

È il nucleo di questa *paedagogia perennis preventiva* che noi vogliamo mettere in luce dalla regola e dalla vita di Pacomio.

Cultura e scuole monastiche.

Prima ancora di scendere ai particolari ed esaminarne la teoria e la pratica disciplinare, sarà bene analizzare l'apporto culturale dei cenobi pacomiani e provare che *fin dagli inizi* della vita monastica si ebbero nei conventi *scuole* per *adulti* e per *fanciulli* (9).

Provato ciò, passeremo a mettere in rilievo le norme disciplinari.

Antonio Abate, contemporaneo di Pacomio, è avverso alla cultura. Non così Pacomio. Si tenga però presente che l'uno vive la vita solitaria, chiuso nel solipsismo e nella macerazione mistica divinizzata; l'altro invece ha elevato questo senso ascetico della vita religiosa a missione sociale. Se l'eremita, dunque, può fare a meno della cultura, non così il cenobita, la cui opera è a servizio altrui; nella Chiesa e per la Chiesa: e questa non può rinunziare, come ha detto un apologista moderno, alla sua primogenitura di docente universale: perchè essa — la Chiesa — è Madre della scuola (10).

Così i cenobi Pacomiani ci si presentano non solo come oasi dello spirito (tali sono pure le solitarie λαύσαι (laure) degli eremiti, ma pure come officine sonanti e pure di *lavoro* e di *studio*.

E noi possiamo cogliervi saggi di *sapienza biblica*, di *misticismo egizio*, di *cultura ellenica* e di *jus romano*.

Sull'esempio di Panteno (dalla tradizione indigena ritenuto autore dell'alfabeto copto) (11), penetra nei cenobi pacomiani anche l'ellenorum scientia. Del resto, così facendo, Pacomio non si distaccava dalla tradizione puramente egizia che non conobbe mai, nell'epoca faraonica, scuole *laiche* nel senso moderno della parola; ma ebbe, accanto ai templi, le sue istituzioni culturali: scuole e biblioteche (12). La regola pacomiana ci parla di *frati copisti di codici;* ne parla pure Eraclito nella Scala paradisi, ove è detto: « Alii codicum lectione vel con-

(9) Il testo latino della regola dice « Pueri »: termine che in San Gregorio Magno designa i monaci fino ai 18 anni. San Benedetto chiama « infantes » quelli fino a 13 anni: vengono poi i « pueri » da 15 a 18, indi gli « adulescentiores » (cfr. Schuster, *Regula Monast.*, pag. 425.

Anche le vite di Pacomio parlano di « enfants » (cfr. Brémond, *Les Pères du desert*, pag. 351.

(10) Papini, *Sant'Agostino*.

(11) Macaire, *Histoire de l'église d'Alexandrie*, Cairo 1894.

(12) Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris 1886. - Moret, *La civilisation égyptienne*, pag. 851, Paris 1926. Diodoro ci parla di « Collegi di Profeti » (3, 73) che ricevevano istruzione ed educazione completa. Dette scuole erano accanto ai templi ed eran chiamate « Casa della vita ».

scriptione gaudebant ». In detta regola inoltre si danno prescrizioni precise per la manutenzione dei codici, segno evidente dell'importanza che vi si ammetteva. Ivi è detto infatti che la custodia è affidata ai sacerdoti e che ogni cenobita non deve mai lasciare slegati i codici avuti in prestito. C'è obbligo, ogni giorno, di restituirli al bibliotecario, dopo nona: cioè, alla sera (art. 113,59).

È pure stabilito che i codici non possano essere portati da una ad altra domus (art. 102): ogni comunità dunque aveva, probabilmente, tante biblioteche quanti erano i reparti o famiglie religiose che la componevano.

Veniamo ora alle scuole propriamente dette. *Pacomio bandì dai suoi cenobi l'analfabetismo:* anche per quei monaci che vi fossero entrati adulti. Si pensi che allora la cultura era una vera aristocrazia e che i « milites Christi » arruolati da Pacomio provenivano anche dagli infimi strati sociali. Eppure il grande fondatore vuole per tutti questa grazia spirituale: saper leggere e scrivere, perchè ciascuno si possa avvicinare alle manifestazioni grafiche del Verbum Dei. Così concepita, l'arte del leggere diviene preghiera: l'anima e la mente si avvicinano e si nutrono del λόγος, logos eterno, come materialmente si nutrono dello stesso Logos o Verbo incarnato, nella divina Eucaristia.

« Omnino nullus erit in monasterio qui non discat litteras et de scripturis aliquid teneat » (art. 77). Ivi è detto pure: « qui rudis monasterium ingressus fuerit, doceatur prius quid debeat observare et cum doctus ad universa consenserit dabunt XX psalmos aut duas epistolas apostoli aut partem alterius scripturae ».

La parola è chiara: *tutti,* nella Domus Dei, *devono saper leggere.* Principio importante, questo: come la Redenzione fu universale, senza distinzione di caste sociali o di razze umane, così pure la scuola monastica pacomiana non conosce barriere di sorta. La regola dà pure altre norme: « qui rudis monasterium fuerit ingressus... si litteras ignoraverit, hora prima, tertia et sexta vadat ad eum qui docere potest et qui ei fuerit delegatus. Et stabit ante eum et discet omnia studiosissime cum omni gratiarum actione (art. 77). Nello stesso articolo sono pure accennate alcune norme didattiche: « scribentur ei (al neo discepolo) elementa, sillabae, verba ac nomina. Trattasi, qui, di una scuola, o meglio di corsi privati secondo l'antico metodo individuale; ma è lo spirito culturale che a noi importa notare. Il fatto che *nessun monaco deve rimanere analfabeta,* anche se addetto ai più umili lavori, è di per sè grande (13). Notisi un altro particolare: i cenobiti godevano di massima libertà: essi potevano, oltre a quel minimo stabilito, recitare o no più preghiere, fare altri digiuni, recarsi o no al lavoro o darsi alle penitenze straordinarie, andare o no al refettorio, o praticare il digiuno nella propria cella. Ma tutta questa libertà scompare innanzi al sacro dovere dello studio. È l'unico caso in cui la regola parli di *costrizione.* « Etiam nolens legere *compellatur* ». A questo insegnamento individuale la regola pacomiana aggiunge l'insegnamento collettivo, affidato al Praepositus delle singole Domus e al Pater monasterii (abate, detto pure Princeps) per l'intera comunità. Ma noi tralasciamo questo secondo insegnamento che ha carattere catechetico-religioso.

(13) Si ricordi che tutta l'arte copta è di ispirazione monastica. Ricordo che le biblioteche sul sistema odierno sono di origine monacale copto-egizia.

Non possiamo invece tralasciare di notare che nei cenobi egizi si ebbero fin dagli inizi scuole propriamente dette per *pueri*, così come ne troviamo poi nei monasteri benedettini. Ma dei « pueri » nei cenobi pacomiani e della relativa disciplina tratteremo in seguito. Per ora vediamo qual era il sistema disciplinare nella teoria e nella pratica del santo egizio.

MILITARISMO?

Ha detto il Poulet: Benoît donnera au monachisme d'occident l'esprit familial [tandis que], c'est plutôt sous la forme d'une armée qui se présente l'institut Tabénnesiote de Pacôme (14).

Io credo che l'egregio storico esageri, o almeno non riesca a enucleare convenientemente lo spirito che animava le due nobili istituzioni. A me sembra che ci sia più spirito di famiglia nella regola pacomiana che non in quella benedettina; la quale risente di più della « gravitas romana » e della relativa « potestas » (15). Il Poulet ha scambiato la forma esteriore, cioè l'inquadramento romano castrense, con la vita intima (l'esprit) che anima il cenobitismo pacomiano: questo è basato sulla carità evangelica, sulla *dolcezza materna* e sul vero e ampio « esprit familial ». Noto di sfuggita che contemporaneamente a Pacomio, nello stesso Egitto, viveva Apa Shenudi: lui pure capo di ordini religiosi; ma quanta differenza fra i due patriarchi del cenobitismo egizio! essi sono, per il loro secolo, come Agostino e Girolamo lo saranno poi per il successivo, i rappresentanti dei due opposti sistemi: il *preventivo* e il *repressivo*.

Shenudi infatti si basa più « in verberibus » che in « verbis ». Egli domina, autentico faraone della vita monastica, al suono di ...nocchieruta mazza o manganello... picchiafrati. È il sistema del « verbo imbeccato a suon di nerbo », come cantò il Giusti. E la sacra mazza shenudiana si conservava devotamente, come preziosa reliquia! (16).

Ma era questo il pensiero ufficiale della Chiesa e lo spirito del Vangelo? Affatto. Già nelle lettere paoline e negli scritti apostolici spira tuttaltra aria. C'è bontà e misericordia. La nuova arte cristiana ha espresso questo nuovo ideale colla dolce immagine del *Christus docens* e del *Pastor bonus*: niente autoritarismi. E già la prima università cattolica, sorta in Alessandria come istituzione parachiesastica, aveva adottato il più sano preventivismo (17). Sarà il primo scolaro

(14) POULET, *Histoire de l'Église*, I, 149, Paris.

(15) Esagera pure, nell'amore di presentare il suo Patriarca San Benedetto, simile « a San Francesco di Sales », S. E. il Card. Schuster che chiama la regola di San Pacomio « ardua e terribile » (*Reg. Mon.*, 438-39).

Si noti che io parlo della Regula e della Vita di San Pacomio, non delle esagerazioni e deviazioni susseguenti e collaterali.

Anche di San Gregorio Magno si conserva religiosamente « lectus eius, flagellum cum autentico antifonario » (GRISAR, *S. Greg. M.*, pag. 63, Roma 1904).

(16) AMELINEAU, *Vie de Shenoudi*, IV, 390.

— ***Etudes sur le Christianisme en Égypte***, pag. 15, Paris 1887. — CHEDORT, pag. 18. Le Caire.

(17) Spero dare quanto prima un saggio sul « Sistema preventivo nel Pedagogo di Clemente Alessandrino ».

del fondatore Panteno che scriverà il primo trattato scientifico sul sistema dell'amore: molto insistendo su questo nuovo concetto caritativo e lungimirante del Cristianesimo; concetto antitetico allo spirito repressivo ebraico del vecchio Testamento.

Forse anche qui, come già nell'iconografia, potremmo parlare di spirito mediterraneo che culmina a Roma ed è maestra d'arte e di preventività, in opposizione al rigido semitismo iconofobo e repressivo.

Le pagine sublimi del Παιδαγόγος (paidagogos) ci presentano il maestro non più come Giove tonante e folgorante, ma come

λόγος προτρεπτικός logos protrepticós
» ὑροθετικός logos ypotheticós
» παραμυθηκός logos paramithecós.

Il verbum Dei è visto, dunque, in queste sue nobili funzioni di ESORTATORE, PERSUASORE, CONSOLATORE.

Questi concetti teorici della prima alta scuola cattolica noi li troviamo ora in pratica nella prima vita monastica per opera di Pacomio.

Così, accanto al più rigido regressivismo shenudiano, noi abbiamo agli albori della Chiesa un soave preventivismo, anche se ancora con qualche scoria di rigidezza.

MITEZZA PACOMIANA.

Sozomeno definì Pacomio « vir humanissimus ». Eraclito poi lo disse « vir justus, ad perfectum misericors et humanus »; egli aggiunge che Pacomio « inestimabili amore fratres dilexit » (18).

Il nostro santo amava chiamarsi « servo del *Buon Pastore* », e invocava spesso il suo Dio col dolce titolo di *Padre amoroso*. La sua teoria è sintetizzata in questo articolo della regola espresso colle parole di San Paolo: « Plenitudo legis charitas » (art. 80). Forse è un lontano ricordo del come a lui si presentò il cristianesimo militans: come organizzazione caritativa. Prima ancora di conoscere la veritas predicata dalla Chiesa, egli ne provò la charitas e ne fu conquiso. Perciò Pacomio basa il suo sistema disciplinare, cenobitico e scolastico, su questa virtù primigenia, così come farà Don Bosco che alla distanza di quindici secoli incentra egli pure il suo metodo sull'inno paolino:

Charitas benigna est, patiens est, omnia suffert,
omnia sperat, omnia sustinet.

È lo stesso concetto che troviamo pure nella « Scala Paradisi » di San Giovanni Climaco. Dopo i trenta gradini dell'umiltà, sulla vetta della montagna, abita la carità.

(18) *Patrologia Orientale*, IV, 465.

Identico pensiero si ha pure nella Regula Sancti Benedicti; ma in Pacomio l'afflato caritativo « materno » è superiore (19).

Con questo suo sistema di bontà Pacomio si distacca — è quindi un innovatore — dall'uso comune, di cui era personificazione il vecchio Palamone: l'ascesi del deserto che lo aveva avviato per i sentieri dell'eremitismo di cui Pacomio ricordava la *dura parola* e il rigidismo anacoretico.

A Pacomio l'angelo affidò la « mazza » o bastone del comando; ma egli ne fece poco uso (20). In punto di morte egli poteva dire: « Non ho mai trattato alcuno aspramente ». Una vita araba dice di lui: « Era dolce come una madre ». È questa la virtù che in modo speciale ricordavano i frati quando lo piangevano moribondo (21).

Questa sua bontà e questa sua disposizione alla simpatia universale, come dice il Brémond è proprio quella di San Francesco di Sales ed è la caratteristica del nostro santo egizio: perciò è sempre notata come sua virtù peculiare da tutti i biografi. Le vite notano che egli è indulgente, avverso al rimprovero senza pietà e alla severità esasperante (22).

Un papiro ci ha conservato questa testimonianza preziosa: trattasi di un colloquio fra un estraneo e un religioso pacomiano. Dice il primo: « Ho sentito dire che Pacomio non andò mai in collera ». « È vero — risponde il secondo — Pacomio era dolce con tutti » (23).

Non è dunque esagerato il ritratto che ne fa il Brémond: Pacomio era « doux et invincible »; egli è « le héros de la douceur, le modèle des supérieurs condescendant à toutes les faiblesses »; « il était tout douceur et discrétion »; « il compatissait toutes les peines paternellement avec douce lumière de sagesse et discrétion ». È quindi difficile trovare « chez les grands maîtres modernes de la douceur et de la confiance, une conduite plus encourageante que celle de Pacôme ».

E il Brémond termina dicendo: « Pacôme c'est déjà St. François de Sales » (24).

Un giorno il suo Vicario Teodoro rimproverava aspramente una giovane recluta. Pacomio sentì; chiamato a sè quel superiore arcigno, dolcemente lo riprese: « Non così, o Teodoro: quel fraticello è pianta ancor novella; *raddrizzate i frati* ma *con spirito dolce* ».

Altre volte soleva ripetere al suo Secondo: « Sopporta gli imperfetti, incoraggia i deboli ».

Teodoro proveniva anche lui dalla vita eremitica piena di rigidismo. Egli era abituato a punir con forza e a non risparmiare le sante busse ai suoi frati, ma alla scuola di Pacomio anche lui divenne « spirito mansueto ».

(19) *I Cor.* XIII, 4 (cfr. SCHUSTER, *Regula Benedict.*, Cp. VII, pag. 88).

(20) Anche i profeti egizi avevano per simbolo il « bastone » (cfr. MORET, 354). Che sia questo un ricordo per la mazza pacomiana datagli dall'angelo?

(21) AMELINEAU, *Hist. de St. Pacôme* (Guimet), pag. 598-599.

(22) *Patr. Lat.*, LXXIII, 242. - BREMOND, pag. 290.

(23) BREMOND, pag. 229. - CRUM, *Der Papirus Codex VI - VI Der philippsbibliothek*, Strasburgo 1915.

(24) BRÉMOND, *Les pères du désert*, LXXI, 160, 185, 35, 295, 290, XLLV.

Anche il Brémond ha rilevato queste caratteristiche. « Pacôme a l'art des ménagements, de la longanimité, de la correction opportune et paternelle ».

È noto l'episodio di Silvano il buffone che vuol farsi frate. Quanta pazienza! Quante correzioni! Quanti ricorsi a Pacomio da parte dei catoni del Cenobio! E il santo tutto sopporta e attende pazientemente. Perchè sa che non può quell'istrione correggersi d'un tratto, ma finalmente Pacomio riesce nell'intento e Silvano diviene un frate esemplare. Il grande Patriarca voleva che i Superiori avessero carità, longanimità, misericordia per chi cade e chiede perdono. Racconta una vita araba che un giorno Dio e l'angelo erano adirati contro alcuni cenobiti. — Scacciali — suggerisce un rigido monaco. — No, risponde Pacomio e pregò lungamente. Solo contro i riottosi che non vogliono correggersi il santo era inflessibile. In tutto il resto era longanime e lungimirante: badava solo alla salvezza eterna dei suoi figli (25).

Negli Istituti pacomiani rimase come tradizione di famiglia questo spirito dolce, mentre a pochi chilometri, nei cenobi shenudiani, grandinavano legnate.

Ecco come il successore di Pacomio, Apa Orsicio, parla a tutta la comunità:

« O Principi, il Signore pose tutte le Famiglie religiose quasi agnelli affinchè voi abbiate compassione del gregge a voi affidato. Non abusate del vostro potere, ma date a tutti esempi di bontà. Nessuno si danni per la vostra durezza.

« Anche voi, o Secondi del monastero (Vicari) e voi, o Prepositi, date esempi di virtù; siate pronti a dare a tutti soddisfazione, avvisate quelli che sono disordinati, consolate gli afflitti, sostenete i deboli, agite sempre con pazienza in tutto, ascoltate l'apostolo che dice: Voi padri, non provocate all'ira i vostri figli, ma educateli, nella disciplina e nel monito del Signore ».

Anche Apa Orsicio incentra la sua pedagogia nel Buon Pastore; egli perciò ricorda il detto evangelico: « Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis... mercenarius autem... fugit » (26).

Vigilanza soave.

Da questo sistema si deduce come primo cardine fondamentale il senso della *vigilanza* e *onnipresenza* del superiore. Non la vigilanza casermistica e aguzzinesca, ma quell'occhio vigile, direbbe Don Bosco, di padri amorosi, « che parlino, servano di guida in ogni evento, diano consigli, amorevolmente correggano mettendo così gli allievi nell'impossibilità di commettere mancanze ».

Queste saggie norme sono in atto nell'educazione pacomiana. Insiste Apa Orsicio: « Ciascuno custodisca con ogni cura il gregge a lui affidato cioè la propria Domus o Famiglia religiosa. Imitiamo i pastori del Vangelo: l'Angelo

(25) Amelineau, *Hist. de St. Pac.* (Guimet), pag. 149, 401, 307, 376, 244, 182, 267, 180. - Bremond, *Patr. Lat.*, pag. 290-296, LXXIII, 255.

(26) *Giov.* X, 11. Il concetto di Dio « buon Pastore » è comune nella Teologia egizia per Rhà, per Horus e per altri Dei. « Rhà pastore di tutti gli uomini... passa il giorno a governar la greggia; il suo cuore è pieno di bontà e niente di cattivo c'è in lui, Horus è dolce » ecc., ecc. (Moret., *Civ. Eg.*, Paris 1936, pag. 267).

si presentò per annunziare il grande evento natalizio a quei pastori che erano svegli e non a quelli che dormivano ».

È il grande tema natalizio *gioia, vigilanza, soavità* che sintetizza la pedagogia pacomiana racchiudente in sè ogni altra pedagogia cattolica.

Orsicio insiste ancora su questo senso di oculatezza e ricorda il passo del salmista: « ecce non dormit qui custodit Israel ».

Perciò nei cenobi pacomiani tutto è regolato con suprema e amorevole vigilanza: a cominciare dall'ostiario o ianitor (portinaio) che, secondo una felice espressione di una vita araba di Pacomio dev'essere « *gente salata* col *sale* », fino ai prepositi delle varie Domus sempre a contatto diretto coi cenobiti e fino al Princeps o Pater monasterii: dolce figura aureolata di bontà e di avvedutezza più che l'Abbas della regula Sancti Benedicti.

Orsicio termina la sua istruzione colle parole: « vigilemus et attenti simus ».

Anche di Teodoro è detto, nella vita araba, che « giorno e notte aveva grande cura delle anime a lui affidate da nostro Signore Gesù Cristo; e questo egli faceva secondo le regole del Padre Pacomio » (27).

Nè si pensi a una disciplina fissa, categorica, uniforme, uguale per tutti. Egli, come già aveva notato Clemente per il λόγος (Logos), secondo l'espressione paolina « omnibus omnia factus *est* ».

Vi è in Pacomio una sapiente variazione e graduazione di mezzi educativi ed una mirabile proporzione al soggetto educando.

Egli avrebbe potuto dire coll'apostolo — e ne sentiamo l'eco nella pratica — che deve darsi il latte ai piccoli e i cibi solidi agli adulti.

Il motto di farsi tutto a tutti (motto pedagogico di vari santi educatori: per es. S. Francesco di Sales, il De La Salle, Don Bosco) fu pure pratica dei cenobi pacomiani.

È notato varie volte che il sapiente fondatore dava coraggio ai tristi, altri riprendeva secondo il grado e l'età, li cambiava da un convento all'altro. Egli evitava così la monotona fissità e altri scogli. Perciò esigeva il rendiconto personale e « parlava a ciascuno in particolare, secondo i bisogni e le indoli ».

Questo spirito di larghezza dolce e universale, ne informava tutta la disciplina.

Diciamo subito, come hanno riconosciuto insigni storici, che « la regola pacomiana è più mite e tien conto della media delle capacità fisiche. Gli eccessi cui erano giunti talvolta gli anacoreti non si verificarono più. Saggezza e discrezione ne è la caratteristica » (28). Il primo Legislatore della vita religiosa avrebbe potuto dire col Salesio che gli uomini sono come gli uccelli. Tutti devono volare verso Dio perchè tutti ebbero le ali. Ma quanta graduazione! dalle *galline*, che volano « pesamment, bassement et rarement », fino alle *aquile!* Pacomio non spegneva la fiammella in nessuno!

(27) AMELINEAU, *Hist. de St. Pacôme*, pag. LXXXII.

(28) *Patrol. lat.*, LXXIII, 245. — BOLLAN., Maii III, 309. — AMELINEAU, *l. c.* La fissità per certe cariche, non volute da Pacomio, è ammessa invece da San Benedetto. PORTALUPPI, *Dottrine spirituali*, pag. 14, Alba 1943.

Pacomio si presenta come « tenera madre » : per i frati vecchi e per i giovani, per gli erranti e per gli ammalati. Queste categorie egli non sdegnava di servirle personalmente. Egli voleva per esempio che si desse più cibo ai vecchi perchè cadenti di forze, ai giovani perchè tenere piante, ai viandanti e ai lavoratori perchè spossati dalle fatiche, ai malati perchè esseri « deboli nel corpicino ».

Anche per quelli affetti da « auto-suggestionite » aveva viscere di carità; perchè costoro oggettivamente sani, soggettivamente sono infermi e realmente soffrono nello spirito (29).

È detto nella regola : « gli ammalati siano sostenuti con straordinarie delicatezze (miris obsequiis) e con abbondanza di cibi » (art. 2). « Pensi il preposito agli infermi e procuri loro tutto il necessario : anche carne nei tempi proibiti. Si procuri loro brodo, vino, minestra, frutta, dolce » (art. 22, 25). Si giunge alla massima delicatezza di ordinare che se un frate si ammala fuori del cenobio in viaggio di terra o di fiume (casi frequenti in Egitto) e sente speciali necessità — anche se non reali, dice la regola — o sente desiderio di aver brodo di pesce o altro non consentito nei cenobi, questo monaco deve essere accontentato ed ad abundantiam, affinchè non sia preso dalla malinconia e turbato nello spirito (art. 26), giacchè il contatto del mondo potrebbe risvegliare in lui (per un piatto di lenticchie!) nostalgie della vita laicale già con slancio abbandonata, facendo perdere il massimo delle grazie, la vocazione, per un minimo soddisfacimento di cibi.

Niente, dunque, rigide posizioni e formalismi inutili che incapsulano il nostro spirito; ma *soave comprensione materna.*

Anche Apa-Orsicio fedele interprete della tradizione pacomiana soleva essere generoso. « Dio, diceva, non è terrore, ma clemenza ». Perciò egli invitava i suoi sudditi a « sentire l'ineffabile clemenza divina » e ad « essere discepoli di mansuetudine ».

« Ricordatevi — diceva altrove — della dolcezza davidica e di quella di Mosè, il più mansueto di tutta la terra » (30).

Dirà inoltre : « Ricordatevi che Dio nel Vangelo ci parla dei mansueti e dei miti i quali avranno il dominio della terra » (Matt. V, 4).

Per questo egli vedeva nei suoi frati non tanto degli inferiori, quanto dei figli carissimi, cui augurava la pace del Signore : *Filioli mei, pacem do vobis.*

Questa dolcezza era il fondamento della regola e costituì la caratteristica del nuovo ordinamento pacomiano.

(29) BRÉMOND, pag. 351. Questa compassione per vecchi e fanciulli, « ut aliorum fessa sustentetur aetas, aliorum non frangatur incipiens », è testificata per l'Egitto da San Girolamo (*Ep.* XXII, 35). Anche nella *Praef. in reg. Pac.*, n. 5, così si esprime il nostro Santo Dottore : « Bis in hebdomada » IV et VI sabbati, ab omnibus ieiunatur excepto tempore Paschae et Pentecostes. Aliis diebus comedunt qui volunt post meridiem et in caena similiter mensa ponitur, propter laborantes, senes et pueros, aestusque gravissimos ».

(30) Così è chiamato Mosè nella S. Scrittura, *Num.* XII, 3.

Shenudi, per esempio, ordinava i suoi cenobi con un sol pasto giornaliero (così pure farà San Basilio), con digiuni prolungati di giorni continui e di settimane. Pacomio invece aveva osservato che certi frati diventano superirascibili, affetti da acuta nevrosi, a causa dei prolungati digiuni. Ciò a scapito della carità e con disordini della vita comune. L'Angelo suggerì a Pacomio di aumentare il cibo: due pasti giornalieri e pochi giorni per il digiuno, lasciando poi alle libere facoltà individuali le opere supererogatorie (31).

Nulla dunque sfuggiva all'occhio vigile di Pacomio: anche nelle cose temporali: come lui il successore Orsicio potrà dire ai superiori: « O duci, o duci, non ristorate il corpo trascurando lo spirito, ma neanche occupatevi solo dello spirito trascurando cibo e vestito dei vostri fratelli ».

« Sia vostra cura di esser solleciti nel procurar loro tutto il fabbisogno: dalla cordicella ai legacci dei sandali (a funiculo ad corrigiam calceamenti). Siate premurosi, sia del cibo che dei vestiti ».

Era questo spirito di bontà premurosa che faceva dei cenobi pacomiani una santa e dolce famiglia (domus: οἶκος, donde la parola economus: chi provvede alla casa).

La « vita communis » non è ancora intesa come norma livellatrice ed uniforme: è un vivere in comune più che vita comune: cioè uguale per tutti, egualitaria, formalisticamente uniforme e che talvolta irrigidisce ogni libero movimento caritativo e apostolico, pur ottenendo un senso casermistico di puntualità: sincronismo esteriore senza vita.

Spirava nei cenobi un'aura di pace.

Non ci si faccia la persuasione di selvatici o rinselvatichiti e zotici anacoreti incappucciati! Noi potremmo spigolare dalla regola e dalla *Vitae Patruum* finezze di vita pratica; un trattato di vero galateo, di quel galateo che è, secondo il Salesio, « il fior fiore della carità », cortesie intime che rendono la vita comune più dolce, più armoniosa, meno dura, perchè meno arcigna: sia nelle relazioni cameratesche, sia in quelle gerarchiche (32).

La regola è tanto soave da concedere visite di parenti ai cenobiti, cosa non ammessa neanche in certe congregazioni moderne! nè a questi è vietato di andare a trovare i parenti se ammalati o di prender parte ai funerali, anche per semplici amici, se le esigenze lo richiedono (art. 25-27, 33, 77).

Così Pacomio non volle incapsulare il frate in un rigido solipsismo dimen-

(31) Sul digiuno in Egitto cfr. MELONI, *Il digiuno Quaresimale in San Cirillo* (Kyrilliana, Cairo, 1946, pag. 251).

Lo Schuster riconosce che S. Benedetto s'ispirò proprio a S. Pacomio in « tale senso di condiscendenza nel ridurre il digiuno estivo al minimo possibile », pag. 256.

Così Pacomio instaura nella vita religiosa « quel giusto mezzo, *aurea mediocritas*, che evitando gli estremi, rende l'osservanza monacale possibile ai più, anche con una salute meno gagliarda e sotto un cielo meno benigno » (SCHUSTER, pag. 5).

(32) Belle norme di galateo anche nella regola di San Benedetto. Lo Schuster così commenta: « Si esige dai monaci signorilità di accoglienze e di trattamento ». Molte regole di galateo sono nel vecchio e nel nuovo testamento e quante altre in Sant'Agostino, San Francesco di Sales, La Salle e Don Bosco! Il primo trattato è proprio uscito in Egitto; il *Pedagogo clementino* contiene delle norme di delicatezze sociali. Quanta materia per un Galateo nei santi.

ticando l'umanità per una malintesa religiosità inumana o superumana, escludendo quelle che sono le giuste esigenze e convenienze sociali. Poichè il religioso deve tendere alla perfezione in tutto. Giustamente fu detto che Pacomio « aveva innata la disposizione alla simpatia universale ».

NORME DI GOVERNO.

A conclusione della prima parte del nostro lavoro leggiamo quest'altra pagina disciplinare con cui ha termine la regola: quasi sintesi dello spirito pacomiano, valido per tutti i tempi e tutti i luoghi.

« Il superiore (prepositus) non s'inorgoglisca ma eviti pure di troppo avvilirsi; non rompa i vincoli della carità; non pianga nei dì festivi; domini la sua carne secondo la misura dei santi; non cerchi letti elevati come i pagani; non sia doppio di fede; non segua gli impulsi del suo cuore; non resista ai superiori con animo gonfio; non frema nè nitrisca sopra i sudditi; non sia fraudolento o doloso nei pensieri; non trascuri i suoi peccati nè si lasci vincere dalla lussuria; non sia negligente nè pronto a dire parole inutili; non ponga ostacoli ai piedi del cieco; non insegni voluttà all'anima sua; non si lasci corrompere dal sorriso e dai giochi degli stolti; non si lasci rapire il cuore da chi ha parole sdolcinate e sciocche; non si lasci vincere con regali e con parole dai fanciulli, non si abbatta nelle tribolazioni; e non tema neppure la morte; tema solo Dio, ma non pecchi per viltà. Non lasci la vera luce per pochi cibi, non cambi propositi continuamente e non sia incostante nelle sue opere; non muti la sua sentenza quando è vera, ma stia saldo con giustizia e senza vanagloria.

Sia noto a Dio e così agli uomini lungi dalla frode, non ignori la conversazione e la scienza dei santi. Non faccia male per superbia nè segua la concupiscenza, nè si lasci superare dagli incentivi del male. Non trascuri mai la verità. Odi le ingiustizie e non permetta le particolarità, nè mai contamini gli innocenti per superbia. Non rida tra i fanciulli, nè lasci la verità per paura, non mangi il pane della frode, non desideri le altrui terre nè opprima l'anima sua per gli altrui beni.

Non allontani da sè chi ha bisogno di misericordia nè per lucro mentisca o per superbia. Non litighi contro la verità nè lasci di far giustizia per viltà o verecondia. Non guardi ai banchetti o alle belle vesti, però non si disprezzi più del necessario oltre misura; non si ubriachi di superbia ma abbia la vera umiltà; nel giudicare guardi ai precetti di Dio e dei maggiori.

La regola si chiude col versetto evangelico: « Colla misura da voi usata per altri, sarete voi pure misurati »: monito eterno a chi comanda!

PARTE SECONDA

GIOIA E LIBERTÀ.

Il sistema dell'Amore (preventivo), comporta una larga dose di libertà e una conseguente misura di gioia. Poichè, come dice Spinoza, « amor nihil aliud est quam laetitia et odium nihil aliud est quam tristitia ».

Ecco perchè la tristezza e la tristizia regnano nei sistemi terroristici (repressivismo) mentre *gioia* e *libertà* sono sovrane nei sistemi dell'amore (preventivismo).

Don Bosco — rappresentante massimo e restauratore del più perfetto preventivismo — voleva per i suoi allievi ampia libertà di saltare, correre, schiamazzare a piacimento.

Perciò egli ammette nei suoi istituti ginnastica, musica, declamazione, teatrino, passeggiate, « efficacissimi mezzi — dice il Santo — non solo per la sanità fisica, come pure per la disciplina e la moralità ».

« Fate quel che volete — diceva San Filippo Neri — a me basta che non facciate peccati ».

Sono gli stessi princìpi, naturalmente non così sviluppati come in Don Bosco, e neppure come in Clemente Alessandrino che scriveva per gente di mondo, che formano la base della regola pacomiana: gioia e libertà (33).

Pacomio visse le prime e le più pure aure del cristianesimo non inquinato da superfetazioni medioevali, nè da nordiche e tetre visioni. Egli, nella Regola, seppe sganciarsi dagli spasimi macerativi orientali alieni dal Vangelo. A lui la nuova religione si presentò come fattore armonioso fra cielo e terra; direi quasi come sereno umanesimo nel più ampio e retto senso della parola. Il nuovo messaggio evangelico si annunzia la notte santa di Natale con canti e visioni angeliche. E anche quando culminerà colla cruenta tragedia del Golgota, presto si muterà in gioia alleluiale di resurrezione. Troviamo canti la stessa tragica sera del Giovedì santo quando « hymno dicto », Gesù e gli Apostoli exierunt in montem.

Visioni angeliche all'Ascensione, e certo anche canti; inni gioiosi dei primi cristiani che « sumebant cibum cum exultatione et collaudantes Deum (αἰνοῦντες inneggiando: da αἰνέω canto). « Visioni angelicali di Cornelio, Saulo, Pietro, Stefano e gioia dell'eunuco (ibat gaudens: χαίδων), degli abitanti di Samaria che provano « gaudium magnum πολλή χαδά); e finalmente — incredibile dictu — somma gioia anche negli apostoli, invano torturizzati. San Paolo diceva nelle

(33) Spero sviluppare altrove il concetto della romanità nella regola pacomiana. Per ora noto che « la caratteristica più notevole della spiritualità italiana del Rinascimento è la sollecitudine di render gradita la pietà e di farla sorgente di allegrezza, ama semplificar le pratiche, sveltirle e proporzionarle alla capacità delle anime più comuni » (PORTALUPI, pag. 170). È proprio questo senso di gioia e questo sveltir le pratiche e proporzionarle alla media comune la nota pacomiana.

tribolazioni: superabundo gaudio. Anche di altri evangelizzatori è detto: ibant gaudentes » (34).

Certo, Pacomio conobbe la lettera a Diogneto, il pedagogo clementino e altri scritti d'ispirazione panteniana: opere composte in Egitto. Egli avrà notato questo senso di gioia serena, che è a base della sua regola e che noi troviamo poi ove più e ove meno ampia e palese in tutti gli ordini (35).

La gioia pacomiana è più contenuta di quella sgargiante erompente e dinamica di Pippo il Buono e di Don Bosco: santi eccezionali dell'allegria. Io la paragonerei alla perfetta letizia francescana o forse meglio alla soave serenità Lasalliana. Altri, abbiam visto, ha paragonato il Patriarca egizio al Salesio. Pacomio ha l'abitudine al sorriso e, come abbiam detto altrove, ha una disposizione alla simpatia universale propria del suo popolo. Maspero ha detto che l'Egitto « était un des pays les plus gais l'antiquité » (36).

Anche Pacomio conosce le sante astuzie e forse il mistico alfabeto potrebbe essere stato un santo ed astuto espediente per la conoscenza intima dei frati. Nelle sue istruzioni Apa Orsicio, basandosi sul Vangelo, ci parla di semplicità « sicut columbae », ma ci parla pure di astuzie « sicut serpentes ».

È detto nella regola: « è di somma gioia che nessun frate abbia pesi con relative noie »; per questo l'angelo impose *poche preghiere* e *poche mortificazioni*, perchè a tutti fosse facile la vita religiosa.

Anche San Benedetto, Sant'Agostino e il creduto rigido Sant'Ignazio, tutti, fino a Don Bosco Santo, si sono ispirati a questa norma di « aurea mediocritas ».

Dice San Benedetto: « non in multiloquio, sed brevis et pura debet esse oratio ». Commenta il Card. Schuster: « La preghiera, specialmente se fatta in comunità, si adatti alla comune possibilità e forza dei cenobiti; se l'orazione orale è troppo prolissa, ingenera stanchezza e distrazione, o viene fatta in fretta, tanto per soddisfare all'onere ecclesiastico che la impone ». L'eminente storico aggiunge che i santi padri d'Egitto insistevano assai su questa saggia massima di discrezione che evita noia e infonde invece letizia. Anche Sant'Agostino riconosce ai cenobiti egiziani questa caratteristica della brevità nella orazione. Scrive il santo: « Fratres in Aegypto crebras fidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodam modo iaculatas ». È da questo termine

(34) *II Cor.*, VII, 4. — *Acta Ap.*, V, 41.

(35) Il capo XXXI della *Regula Benedectina* termina tosì: « Nella casa di Dio (monastero) nessuno dev'esser triste ». Sant'Agostino ripeteva: « Cantare amantis est ». E il suo sistema è tutto basato sull'amore. E la perfetta letizia francescana? E l'allegria talvolta pazzesca di Filippo Neri? E la serena pace del Salesio? E la « giocondità canora, facile e insistente » da Don Bosco Bosco voluta nei suoi Istituti (PORTALUPPI, pag. 450). Anche nei collegi gesuiti si voleva « gioia e buon umore » consigliando di « tenere l'allegria nei professori » (HERMANN, *La pédagogie des Jésuites*, pag. 183, Lovanio 1914. *Monumenta pedagogica*, pag. 743).

(36) BRÉMOND, LXXI. Anche Cassiano ci parla di gioia nei cenobi: *Collationes*, XXXIV. *Patrol. Lat.*, XLIX, 1311. — MASPERO, *Causeries d'Égypte: Navil et Bubastis* (HÉNAUT, *Hist. D'Égypte*, pag. 64).

A comprendere questo senso di gioia si ricordi che in Egitto l'angelo intonò il suo bravo Alleluia sebbene non fosse tempo pasquale. Cosa non concepibile altrove. Confrontare SCHUSTER, *Reg. Mon.*, pag. 127.

che deriva la parola *giaculatoria*: brevissima preghiera intensa, sintetica, lanciata al cielo quasi freccia ardente » (37).

È questa la prima caratteristica della regola e della praxis pacomiana che porta nella vita religiosa il senso della possibilità di piacere a Dio e quindi una pace serena e una giusta misura.

Questa gioia serenatrice dev'essere in tutti: nei frati ai quali Pacomio dice per bocca di Apa Orsicio: « Rallegratevi delle opere vostre », ripetendo loro le parole paoline « gaudete, iterum dico: gaudete » (C. Ph. IV, 41).

Ma deve essere detta gioia in primo luogo nel praepositus, il quale anche in ciò deve dare il buon esempio. Egli è a contatto continuo e diretto coi cenobiti della propria domus: giorno e notte. A lui quindi è fatta in modo speciale la raccomandazione di non essere triste; anzi di non piangere specialmente nei giorni festivi, quando tutta la comunità è in riposo e più sentirebbe l'afflizione esterna del proprio capo. Nel pensiero pacomiano questa tristezza sarebbe quasi antiliturgica (turbatio diei Domini) e anticomunitaria, perchè a detrimento della pace dei cenobiti che devono specchiarsi nel proprio superiore. Perciò questo concetto è ripetuto altre volte. Se il superiore vede un frate in tristezza e non lo chiama a sè per conoscerne i motivi e allontanarli, sia detto superiore giudicato (art. 91).

È anche ordinato che se un suddito ha motivi di lamentele e di tristezza contro il proprio superiore vi siano frati « prudentiores » a giudicar quel malcontento per toglierlo (art. 110).

Riso canto giuoco.

Non facciamoci l'idea errata di frati incappucciati, dalle stenuanti penitenze obbligatorie, dal viso malinconico e dall'animo mutriaco.

Spirava dalla vita di Pacomio una santa letizia. Perciò le vite dicono: « I cenobiti si allontanavano *cum gaudio* dopo essere stati a colloquio col loro Santo Patriarca ».

È vero: il Santo Fondatore consiglia di non ridere quando si è in mezzo ai fanciulli i quali non comprenderebbero questa esteriore manifestazione di gioia; ma questa stessa proibizione, o meglio consiglio, implica che il ridere non è sempre vietato (38).

(37) Eppure... oggi (!) tanti vogliono essere... più cattolici del Papa, con lungaggini di orazioni! e si dicono moderni! Moderni forse perchè hanno perduto l'equilibrio e la discrezione propria dei santi da Pacomio a Don Bosco.

(38) Per san Benedetto il penultimo grado dell'umiltà (l'undicesimo) è se il monaco « leniter et sine risu humiliter cum gravitate loquatur ». Questo però non implica, dice lo Schuster, che al monaco sia vietato il sorriso che invece è tanto desiderato nelle comunità.

Egli ricorda a proposito il bel motto del Salesio: Un santo triste è un gran tristo santo ». E così continua: « Non si proibisce il labbro infiorato di pudibondo sorriso ». Solo si vuole che il sorriso, il gesto, la parola, risplendano di quella euritmia soprannaturale di cui discorre l'apostolo: « Gaudete, modestia vestra nota sit omnibus hominibus », *Ph.*, IV, 5. — Schuster, pag. 79, 86.

Egli del resto, come abbiamo visto, aveva l'abitudine al sorriso.

Pacomio amava pure il canto. Era tanto abituale in lui che cantava anche quando era assalito da centinaia di spiriti maligni sotto forma di belve selvatiche.

Si ricordi del resto che l'Egitto è la patria del canto liturgico. Questo sorse proprio nella Valle del Nilo e si diffuse poi in Italia, Gallia, Spagna, Africa.

Noi sappiamo che egli durante i lunghi viaggi, spesso fatti a piedi, soleva cantare: nenie certo dall'aria orientale velate di pace profonda e intonate sotto un cielo cobaltino, fra l'infinita solitudine del deserto e il « divin silenzio verde » delle pianure egizie al lieve stormire d'alti palmizi ed al leggiero sciacquìo del mitico Nilo infestato allora di coccodrilli ubbidienti al Santo (39).

Pacomio inoltre permise nei suoi cenobi il giusto misurato e onesto svago nonchè il giuoco per i più giovani. Da lui la pratica passerà poi ad altri cenobi. Ce ne fa fede Cassiano nelle sue Collationes (40).

Pur avvertendo contro « il riso ed il giuoco degli stolti » (art. 77) o contro il riso in tempo di preghiera e di silenzio (art. 5-70) e contro il giuoco, i sorrisi e le amicizie *cum pueris* (amicizie di età inferma dice la Regola: art. 87) tuttavia il Santo Fondatore permetteva il « iocus » purchè fosse « plus quam honestum » (art. 118).

I frati non erano forzati alla preghiera nè al lavoro nè alla penitenza (art. 98-107).

Il grande principio pacomiano è il *volontarismo individuale*.

« *Liberi noi siamo,* dirà Apa Orsicio; il nostro è un servizio libero ».

Perciò il Fondatore lascia libertà nei pasti e nelle astinenze (art. 2); nel lavoro (art. 40) e nell'orario dei cibi (art. 47).

Ragione e spirito familiare.

Questo sistema di libertà noi lo vediamo applicato anche coi giovani.

È detto nella Vita di Pacomio: « Il maestro deve eccitare l'allievo a scoprire se stesso » (41).

Il principio è importante e altamente pedagogico.

Esso comporta grande *spirito di famiglia,* fiducia dell'*allievo* nel maestro e reciproca comprensione con amore.

Siamo in pieno metodo platonico della *maieutica* pedagogica per cui lo stesso allievo, aiutato dal maestro, ma non costretto, educe dal proprio cuore e dal proprio cervello ogni germe buono e cattivo. Sta al pedagogo poi « rettificare o correggere dolcemente e abilmente le parole e gli atti non conformi alla cristiana educazione ».

(39) I santi dominano la natura: fiere varie ubbdiscono ad Antonio abate, i pesci al taumaturgo di Padova, il corvo a Benedetto, il lupo a Francesco, il « grigio » a Don Bosco. Così pure iene e coccodrilli servono Pacomio.

(40) Cassiano, *Collationes,* XXIV, 20. — *Patrol. lat.,* XLIX, 1311. Brémond, 290.

(41) Amelineau, pag. 672.

Ma come, dice ancora il citato Santo, prima il maestro deve dare agio agli allievi di esprimere liberamente i loro pensieri.

Per ottenere una simile educazione impostata sulla libertà spirituale dell'allievo, è necessario, per usare l'ormai classica bella e sintetica definizione di D. Bosco, che la pedagogia preventiva « si appoggi tutta *sopra ragione, religione e amorevolezza* ».

Meraviglioso trinomio che vorrei chiamare *sintesi potente di una pedagogia trinitaria:* in quanto il triplice fattore *religione, ragione* e *amorevolezza* sono manifestazione del Pater, del λόγος (Figlio, Verbum - Idea - Ratio) e dell'eterno amore (Spirito Santo). Alla pedagogia preventiva possiamo applicare con più significato forse la celebre terzina dantesca:

Fecemi la Divina Potestate
La Somma Sapienza e il primo Amore.

Abbiamo discusso abbastanza del terzo elemento (amorevolezza) nè ci soffermiamo sul secondo fattore (religione); che sarebbe discussione inutile trattandosi di una istituzione prettamente monastica. Ricordo solo che questo fattore religioso è visto da Pacomio più che come timor di Dio, come sommo amore. Così pure è visto nella pedagogia di D. Bosco, come nel pensiero di Agostino e di Clemente.

Ma entra l'elemento *Ragione;* e in quali proporzioni, nelle norme pacomiane?

Avendo già precisato che il Fondatore del cenobitismo voleva una santa libertà, alieno quindi da coercizioni e passività, abbiamo implicitamente ammesso che la prima disciplina monastica era retta dalla ragione e non da principii d'esagerato faraonismo autoritario come nei cenobi shenudiani.

Il Praepositus è la massima autorità di ogni « Domus ».

Niente si può fare senza suo volere (art. 125). È lui che precede tutti al lavoro e che risponde per tutti (art. 37-39). È lui che ordina, sorveglia, ammonisce, castiga (art. 38-40-54-57-60-63-65-76).

Da lui dipende tutta la vita cenobitica: nel campo spirituale, in quello intellettuale e in quello materiale.

Ma la sua autorità non è assoluta. Pacomio contro il pericolo dell'assolutismo prepose al preposito la dolcezza del Pater o princeps monasterii, il quale non è a diretto contatto colla comunità nel governo del cenobio e quindi può guardare i sudditi con occhio d'aquila dall'alto e imparzialmente. Contro il pericolo anzidetto c'è in primo luogo la saggia norma del continuo cambiamento di carica; c'è la possibilità della retrocessione e degradazione anche del superiore; c'è il consiglio di disciplina per tutti, inferiori e superiori (art. 85, 89, 91, 93).

E poi come abbiam detto sul vertice della magnifica piramide gerarchizzata c'è il Pater che disciplina tutta la vita: è lui che regola le visite (art. 32-78), le dispense dal lavoro (art. 37), i viaggi (art. 78), le pene straordinarie (art. 110-

115). Egli dev'essere avvertito entro le tre ore al massimo per cose gravi e dentro i tre giorni per cose leggiere (art. 121-122).

Così concepita, nella vita pacomiana non può regnare l'assolutismo. Perciò tutto è regolato dalla ragione: questo principio risalta meglio nel considerare quanti avvisi sono previsti nella disciplina: per i pueri fino a trenta!

GRADUATORIA PSICOLOGICA DISCIPLINARE.

Il concetto della variabilità e graduazione della pena, e quindi della pratica divisione degli educandi in vari gruppi, è già in Platone, Seneca e Quintiliano e tra i cristiani in Clemente Alessandrino. Questa teoria molto vecchia e sempre nuova, è stata pure ammessa dal più moderno e più santo fra gli educatori, che ha diviso i giovani in quattro categorie: « buoni, ordinari, difficili, cattivi » (Don Bosco).

La difficoltà dell'educazione in comune consiste appunto nello « stretto dovere di studiare i mezzi che valgano a conciliare questi caratteri diversi per far del bene a tutti senza che gli uni siano di nocumento agli altri (Don Bosco). L'educatore non può agire con senso casermistico uniformemente per tutti, ma come esperto medico, deve applicare il premio e la pena secondo le indoli e secondo la gravità. È un castigo-medicina dunque adatto alla psiche individuale e non una pena-vendetta unica per tutti. Anche in queste norme pedagogiche disciplinari Pacomio è grande. Egli secondo l'ordine avuto dall'angelo, divise i frati di uno stesso cenobio in 24 categorie: dalla A alla Ω (alfa-omega), dando come matricola a ogni ordine di cenobiti una lettera dell'alfabeto greco. Si ricordi che vige nel sistema pacomiano il metodo delle decanie (anche questa ripresa poi da Don Bosco). L'angelo ordinò così: « a quelli che sono dolci e semplici darai la lettera I: I perchè lettera di forma diritta; a quelli invece di carattere difficile e tortuoso darai la lettera xi: ξ perchè di forma tortuosa. In quanto poi alla lettera P (Rho) essa ha la forma di *mazza* e significa forza (42).

Abbiamo qui un esempio chiaro di divisione per categorie morali secondo cui i superiori dovevano pure regolarsi nel trattamento materiale e spirituale. La regola tien conto nelle varie sanzioni di queste particolarità fisio-psichiche-volitive. L'art. 2 parla infatti delle possibilità fisiche per i pasti. L'art. 79 tratta di chi trasgredisce la regola per negligenza o disprezzo. Gli art. 85-86 notano se il colpevole è « perfectae aetatis »; l'art. 92 ci parla dei recidivi non per malizia ma propter infirmitatem corpuscoli; l'art. 97 poi parla chiaro di chi « peccat per ignorantiam »: questi, « facile accipit veniam ». Quegli invece che

(42) AMELINEAU, pag. 367. — GAYET. *Art copte*, pag. 24. — Cfr. pure BUTLER, *Historia Lausiaca*. — *Patrol. greca*, XL, 869. — *Patrol. lat.*, CIII, 458. — LXXIV, 29. — *Patrol. orient.*, IV, 425.

Sul concetto di queste sigle che troviamo sulle vesti di personaggi sacri (scritture di catacombe, mosaici) come pure nella *Divina Commedia*, retaggio di tutte le civiltà passate, cfr. un mio studio in « Bulletin d'Arch. Copte », Le Caire 1946.

Stessa procedura e graduatoria e varia c'è in Benedetto e nella *Scala Paradisi* di Climaco che così termina: « Uno degli scopi dell'abate nelle orazioni si è quello di soccorrere ognuno secondo il bisogno » (n. II, 2 e 5, p. 326, Ediz. S.E.I., Torino).

pecca o aiuta a peccare sciens, deve avere un castigo « secundum mensuram et opus peccati ».

Relativismo dunque morale teologico: Relatio obiecti: id est peccati et Relatio subiecti: id est peccanti.

Nè Pacomio ignora la lode: questa molla potente della psiche giovanile (e anche della non giovanile).

« La lode — dice un grande pedagogista moderno — è già un gran premio ».

Questo non hanno capito lungo i secoli i rigidi catoni impregnati di stoicismo o di giansenismo, nè i moderni kantisti che si basano sull'imperativo categorico (il dovere per il dovere) e su una sfrenata autonomia morale (l'uomo legislatore è suddito di se stesso). E questo non han capito neanche i positivisti che negano ogni libertà volitiva e sfociano nel delinquente nato di lombrosiana memoria, incapace di libertà, di volontarismo, e refrattario agli stimoli esterni.

Pacomio invece, basantesi sulle pagine del Vangelo, sulle Lettere paoline (chi non ricorda le lodi dell'apostolo?), e sulle note psicologiche del Pedagogo di Clemente Alessandrino, come fa largo uso delle admonitiones, così non manca di lodare i suoi figli. È notato nella sua vita che « lo zelo di quelli ch'egli lodava, era aumentato » (43).

Pratica disciplinare.

Scendiamo ora alle particolarità disciplinari per le singole mancanze, raggruppandole con un sistema di... crescendo « rossiniano »: a verbis... ad verbera.

Il *rimprovero semplice* è previsto per le comuni dimenticanze (art. 8 e 13) per chi ride o parla durante la preghiera o durante i pasti (art. 5, 70, 71). Oltre al rimprovero del princeps (abate) il colpevole dovrà starsene ante altarem curvo, a capo chino, con mani penzoloni e cingolo disciolto; stessa penitenza è prevista per chi smarrisce oggetti (art. 75), per i ritardi in chiesa e a refettorio; quest'ultima pena però la si scontava nel posto ove si era ritardati (art. 6). Ugual castigo per chi mancasse alla collecta domenicale (art. 9).

(43) Amelineau, pag. 374. Nessuna traccia di lode in San Benedetto, il quale è più esigente e più rigido di Pacomio. Per « i contumaci, disubbidienti, superbi, mormoratori, e altre mancanze contrarie alla regola e ai comandi dei superiori » il frate sia ammonito semel et secundo secrete », poi « objurgetur publice coram omnibus ». Se ciò non basta è prevista la « scomunica » se è in grado di comprendere; altrimenti « vindictae corporali subdatur » (Capo XXIII). Questo processo criminale è basato per la prima parte sul Vangelo (*Matt.*, XVIII, 15) e ci ricorda il capo XI di Sant'Agostino che, in confronto del terribile San Girolamo ha una pedagogia affettiva. Per colpe più leggere San Benedetto prevede solo il ritardo del pranzo (Capo XXIV) con relativa segregazione dell'agape fraterna (scomunica minore) e per colpe più gravi la « segregazione totale dalla comunità (scomunica maggiore). Cfr. *I Cor.*, V, 5.

Manca, come si vede, in San Benedetto, la molteplicità degli avvisi e la necessaria longanimità paziente e benigna. La pena inoltre è affidata direttamente all'abbas, mentre in Pacomio il castigo è inflitto dai singoli Preposti delle diverse Domus (cfr. *Il sistema Lasalliano e quello dei Gesuiti*). Come si vede, nel sistema Pacomiano, al Princeps monastherii (abate) sono riservate le parti buone e quelle straordinarie. Così farà pure Don Bosco.

Chi invece dormicchiasse durante le prediche sarà invitato a starsene in piedi (art. 11).

Due *ammonizioni* sono riservate al detrattore; se egli persiste nell'errore è prevista la segregazione a pane e acqua per sette giorni (art. 81).

Tre *ammonizioni* avranno i falsari prima di essere considerati rei (art. 83).

La regola tace la pena positiva in tal caso: forse la precedente.

Cinque *avvisi* sono invece contemplati per il mormoratore (art. 85). Persistendo lo si invii in... infermeria, se trattasi di frate anziano (perfectae aetatis). La regola dice: « Lo si tratti da aegrotus e gli si dia pure da mangiare... da « otiosus ».

Sei *avvisi* avrà l'iracondo: continuando nell'errore, venga retrocesso e messo all'ultimo posto: quasi ultimo venuto (poichè i cenobiti avevano i posti secondo l'anzianità di vita monacale) (art. 82). Ma dietro semplice promessa innanzi a tre testimoni si poteva tornare al posto di prima.

Dieci *avvisi* sono previsti per disubbidienti, bugiardi e litigiosi; dopo di che, se trattasi di adulti, si passi al castigo positivo (art. 86-90).

Una pena da noi accennata è la segregazione. Non si pensi alla segregazione cellulare o prigione in uso fino ai nostri giorni in certi collegi, e nel medio evo e più tardi ancora anche nei conventi e nei seminari. Questa forma non è conosciuta da Pacomio. Trattavasi invece di segregazione dalla comunità (scomunica cioè: ex comunione fratrum vel sanctorum).

La regola dice: « lo si apparti con gli ammalati in infermeria » (art. 85). Ma il colpevole non era mai lasciato solo a rodersi... il fegato.

Se il praepositus ha inflitto tale pena, c'è poi il Pater monasterii che da vero pastor bonus va a trovar la pecorella smarrita nei gineprai della vita per parlargli, come dice la vita araba, con lo spirito di dolcezza (44).

Sistemi giovanili.

Vediamo ora il trattamento da usare coi giovani. La regola e le vite parlano espressamente di pueri (art. 93): cfr. nota 9.

Oltre alle mancanze già da noi esaminate (ecco il perchè dell'inciso che ricorre varie volte: « si fuerit perfectae aetatis », giacchè il legislatore pensa

(44) Anche San Benedetto (Capo XXVII) vuole che il segregato (scomunicato) sia visitato da anime buone per indurlo all'umiltà. Quest'ufficio è affidato a « seniores sapientes fratres » qui « quasi secrete consolentur ». Anche qui il Patriarca cassinese ricorda all'abbas il « pium exemplum boni pastoris » come già Sant'Ambrogio (*De Offi.*, II, 35).

Anche Don Bosco consiglia che i castigati siano avvicinati specialmente dal catechista per dar coraggio al colpevole e indurlo a chieder perdono.

Nel sistema salesiano, Don Bosco riprese come eccezione questo vecchio sistema di segregazione, togliendogli però il carattere carcerario assunto attraverso i secoli di ferro e riportandolo alle prime aure del cristianesimo con carattere di bontà. Ma fu per poco tempo, e solo in qualche caso: per quei ragazzi affidatigli dalla polizia torinese. Nel suo sistema questa segregazione non è ammessa più, se non come privazione dal gioco, ma sempre sotto lo sguardo dei superiori (cfr. Amedei, *San Giovanni Bosco*, pag. 448, nota 1, S.E.I., Torino 1929).

pure a quelli di età imperfetta), ora si parla nella regola di gioco e di ozio. Quelli che troppo si danno al gioco e troppo quindi si danno all'ozio (extra mensuram, plus quam honestum est, è detto nell'art. 118) questi meritano un castigo speciale. Ma quanta pazienza è prevista! L'avviso da parte del praepositus (censore, consigliere, superiore diretto), fino a trenta volte (dico trenta). Poi questi avverte il Pater (abate) il quale parlerà lui al ribelle giovane. Solo quando tutti questi tentativi ragionevoli si son dimostrati inutili, « si pueri iudicium Dei non cogitant, et correcti verbo, non emendaverint », si può passare alle « verberationes... quamdiu disciplinam accipient et timorem » (art. 94).

Dice il testo che talvolta i giovani « per *imprudentiam* iudicium Dei non cogitant ».

Potremmo tradurre questo termine (imprudentiam) con la parola ignoranza, inconsapevolezza, involontarietà: siamo dunque sullo stesso piano psicologico notato da Don Bosco: la mobilità giovanile dovuta non a cattiveria specifica.

L'allievo deve essere « preventivamente avvisato prima che le mancanze commesse vengano deferite al superiore ». Saggia norma dettata da Don Bosco.

La ragione essenziale di tanta longanimità è la mobilità giovanile che in un momento dimentica le regole disciplinari che quelle minacciano.

Perciò spesso un fanciullo si rende colpevole e meritevole di una pena cui egli non ha mai badato, che niente affatto ricordava nell'atto del fallo commesso e che avrebbe per certo evitato se una voce amica l'avesse ammonito.

Non si confonda questa virtù cristiana con il lasciar fare, lasciar passare di sapore arcilibereggiante di una falsa democrazia. Questa porta allo stato e alla sorveglianza-carabiniere che sfocia necessariamente nel sistema repressivo, mentre la vera carità lungimirante è paziente e sfocia nel sano preventevismo. Tutto questo è implicito nel sistema pacomiano, che vuole premesse ben trenta esortazioni, e poi esige ancora la parola del pater... prima che il « puer » sia sottomesso ai castighi corporali (45).

POST VERBA... VERBERA.

Abbiam toccato il tasto musicale delle *verberationes*.

L'uso era allora comunissimo. Il cristianesimo ne mitigò la portata e a

(45) Neanche l'ombra di tanta longanimità in San Benedetto. Il capo XXX è esplicito: « pueri vel adulscentiores aut qui minus intelligere possunt quanta poena sit excomunicationis aut jejuniis nimis affligantur aut acris verberibus coherceantur ». Per i ragazzi dunque e per i meno svegliati d'intelligenza, non restano che le punizioni corporali. Giustamente osserva il Card. Schuster oggi una prescrizione sì rude sconcerta la nostra sentimentalità. Non era però così appena cento anni fa » (*Reg. Mon.*, pag. 193).

(Ma è così purtroppo in tanto scuole ancora dell'oriente!) Per questo Don Bosco è grande: chè, in epoca ancora invasa dal bastone osò affrontare i rigidi sistemi e vincerli riportando nella Chiesa il metodo più conforme al Vangelo e quindi il più teologico.

Il concetto psicologico di tale inveire contra pueros è il principio della irragionevolezza, Don Bosco coi moderni non la penserebbe così. Egli ha fiducia nelle facoltà razionali del fanciullo. Ma gli antichi pensavano diversamente. Perciò fin dal Medio Evo escluse gli impuberi dalla gravità degli anatemi « latae sententiae » (cfr. can. 88 e can. 2230).

poco a poco, dopo venti secoli, lo ha del tutto abolito. Il merito ultimo è di Don Bosco (46). Si osservi che quasi tutti gli educatori — Clemente, Pacomio, Gregorio Magno, Benedetto, il Calasanzio, il De La Salle, i Gesuiti e anche il tanto celebrato Lambruschini, col Capponi, Rosmini ed altri ancora — hanno pagato il contributo al loro tempo e hanno usato in forme più o meno larghe le pene corporali (47).

Se la sacra Virga tanto celebrata anche nel Vecchio Testamento e tanto lodata da eminenti filosofi, ebbe il potere di dominare nella scuola, e anche nei conventi per tutto il medio evo e arrivare fino a noi, non possiamo meravigliarci che ci sia pure in Pacomio: ma con quante cautele e dopo quanti avvisi! E solo per colpe determinate, gravissime, non ad arbitrio del superiore nè per sua stessa mano.

La virga, l'abbiam vista adottata per tutti. Non poteva quindi mancare per i giovani (48).

L'art. 94 sembra prevenire l'aforismo di Don Bosco Santo: *O religione o bastone*.

Dice il citato articolo della Regola pacomiana: « Qui non timent confundi pro peccato et... iudicium Dei non cogitant et, correcti verbo, non emendaverint, verberentur ».

Dunque anche in Pacomio c'è la « cogitatio judicii Dei » (*religione*), la « correctio verbis » (*ragione*) con trenta e più avvisi e finalmente quando i primi due mezzi sono insufficienti e il puer è proprio creta refrattaria c'è la verberatio (*bastone*).

Anche per adulti era in uso tale pena, specialmente per i casi di furto, disonestà e diserzione. Non meravigli questo bastone picchiafrati. Esso era pure adottato nelle regula di San Benedetto, in quella di San Cesario, e in Irlanda dove si arriverà, per le suore, fino a 200 colpi. In oriente, almeno in Pacomio che ce ne dà un esempio, l'uso è più moderato. Era del resto l'uso adottato anche nelle legioni romane che ammetteva admonitiones, verberationes, fustigationes, de dignitatis gradu dejectio e ignominiosa demissio. Le stesse sono dunque le pene del cenobio e quelle della Legione; pene contemplate anche nel « Pedagogo » di Clemente Alessandrino e giunte intatte, nella legislazione civile e militare, fino ai nostri giorni.

(46) Anche Istituti ove prima era permesso battere ora hanno abolito questo metodo. Il sistema salesiano, che è quello del cristianesimo integrale, è penetrato anche in stati non cattolici, per es. in Turchia e in Egitto, dove nella grande università islamica dell'Azhar sono state diminuite le pene corporali. Ma la *falaga* domina ancora in molte scuole.

(47) È prossima una mia pubblicazione: *Da Pitagora a Don Bosco: storia del bastone nella scuola*.

(48) Un Concilio di Alessandria (362) vuole invece moderazione per i *pueri*. Cfr. *Dict. Archéol. Chrét.* II, 1166. Climaco poi, la cui dottrina nella *Scala paradisi* (*Patrologia greca*, LXXXVIII, 832) deriva dal cenobitismo pacomiano, così dice: « Se volete correggere di qualche difetto come se volete togliere una pagliuzza dall'occhio non osate uno strumento grossolano, non parole rudi, non gesti violenti, ma istruzione dolce, riprensione caritatevole e moderata. San Paolo dice: « Correggete, riprendete, scongiurate (*argue, obsecra, increpa*) », ma non dice battete. Che se doveste battere, non fatelo da voi medesimi e fatelo raramente. (Brémond, 305, pag. LXXXVIII, 832. — *Scala Paradisi* VIIII, 21). Anche per Doratea si parla di « dolcezza nel correggere » (*P. G.*, l. c., 1801.

Il primo caso di verberationes per adulti contemplato nella regola pacomiana è per i « moraliter sordidi ».

Questi pervertitori di frati semplici, dopo una triplice ammonizione, se incorreggibili, venivano posti « ante fores monasterii » e pubblicamente ricevevano 39 colpi di bastone (art. 84). I colpevoli rimanevano inoltre extra monasterium quali pubblici peccatori, a pane ed acqua, « donec mundentur a sordibus » (49).

È questa la pena più dura che si riscontra nella regola. Agli impuri, si ricordi che molti cenobiti provenivano direttamente dal paganesimo, Pacomio riservava il massimo della sanzioni corporali (quaranta colpi meno uno, tanti quanti ne stabiliva la legislazione romana).

Contro i « lupi rapaci » scienti e cocciuti (così li chiamava Don Bosco con espressione drastica desunta dal Vangelo) il patriarca dei cenobiti fu inflessibile.

Pacomio aveva il vero alto senso della purezza.

È notato nella sua vita che egli fu per costumi un vero angelo anche nella vita casermistica, ed era allora ancor pagano. Poteva quindi egli dire che « la più bella visione divina è incontrarsi con un puro ».

Egli sentiva anche materialmente il puzzo dei disonesti. Perciò li scacciava dai suoi conventi e ne bruciava le vesti, perchè quegli abiti fetidi e già tocchi da carni diaboliche non venissero più a contatto con altri frati innocenti.

Egli bene aveva afferrato il senso del cristianesimo che è l'unica Religione di origine, di fine e di mezzi immacolati.

Pacomio cerca di prevenire il male nei giovani e negli adulti e dà consigli preziosi.

Egli non vuole che i frati si tengano per mano, che seggano sullo stesso sgabello o che stiano troppo vicini, stando in piedi o passeggiando (art. 56).

Non dirà diversamente Sant'Alfonso nei Regolamenti per i seminari, o Don Bosco nelle sue auree norme. Saggi avvisi ha pure Pacomio per quelle che la regola chiama amicizie di età inferma (art. 87), amicizie particolari, tanto perniciose in luoghi di masse accomunate, specie se di diversa età. Egli mette sull'avviso dei pericoli talvolta remoti ma reali, che offrono, il giocare e il ridere dei fanciulli (art. 87). Spesso sono vere moine tentatrici. Si potrebbe ricordare l'aforisma « puer sicut mulier ».

Attenzione, dice il santo, a non lasciarsi vincere dal sorriso e dal gioco degli stolti; non ci si lasci rapire il cuore da dolci e sciocche parole, non da regalucci, non dai discorsi dei giovani (art. 127).

Contro queste morbosità talvolta anche servili, la norma è chiara e tagliente. Il paziente sia avvertito tre volte perchè tagli la funesta compagnia.

(49) Non meravigli tale peccato specificato. Si cfr. il Concilio di Alessandria (365) ove i Padri non credettero opportuno radiare simili sconcezze che invece non troviamo neanche nominate nella *Regula S. Benedicti*. Diversità di luogo e di costumi. L'Oriente è sempre stato più... grasso.

Poi se non si comprendono le parole si venga a « una severissima correzione » : a... suon di nerbo.

Un'altra categoria degna... di frusta e frustino è quella dei ladri.

Anche per loro è ammessa la « verberatio ».

Per di più essi siano posti fuori del convento alla vista di tutti, a pane e acqua e con cenere e cilizio penitenziale. Altre volte il colpevole doveva starsene in piedi, a refettorio, colla refurtiva sulle spalle (art. 120).

Identica pena è prevista per i fuggitivi.

CONCLUSIONE :

L'opera culturale.

Che posto assegnare a Pacomio nella pedagogia?

Gli storici della scuola ne ignorano perfino il nome. Eppure, come gli si riconosce il titolo grandioso di fondatore del cenobismo, così pure gli si deve attribuire il vanto di essere stato il fondatore delle prime scuole monastiche che con Basilio in Oriente e Cassiodoro e Benedetto in Occidente avranno poi uno svolgimento benefico, culminando con le celebri « Scuole » del Medio evo e colle « Universitates » della rinascita.

Noi riconosciamo che dette scuole cenobitiche pacomiane trovano un precedente storico in quella di più ampio respiro creata da Panteno di Sicilia in Alessandria, (copiata poi in altri luoghi dai suoi scolari diretti e indiretti). Ma ciò non toglie a Pacomio il merito di aver introdotto nel cenobio, oltre alla preghiera e al lavoro fisico, anche quello intellettuale.

Così egli armonizzava in sè e nella sua opera geniale, oggi ancora esistente con più di mille ordini religiosi, e con un totale di oltre un milione di aderenti, l'ideale sublime dell'homo totalitarius, sviluppato ed educato in tutte le sue forze : fisiche morali e intellettuali.

Non è nostro compito presentare Pacomio, alterandone la figura con luci inesistenti, come rappresentante di alta cultura.

Non questa fu la sua missione. Egli resta sempre il patriarca o *Inventore* del conventualismo cristiano; ma non per questo bisogna trascurarne le doti intellettuali e ignorarne l'apporto scolastico.

E soprattutto non bisogna esagerare chiamandolo, come ha fatto l'Amelineau « un ignorant illetré » (50).

Non ci si illuda con un Pacomio privo o alieno da cultura. Non è qui il caso di discuterne; è certo che egli sapeva il greco oltre naturalmente alla propria lingua. Giustamente fu detto che egli per il suo genio e per le sue opere intellettuali fu fiaccola di sapere. Di lui ci restano oltre che le regole anche

(50) AMELINEAU, *Hist. des monastères,* II.

Non si minimizzino però le doti naturali e umane come purtroppo si fa spesso coi santi per dar più risalto in loro all'*opus Dei.* Di San Pacomio ci restano opere culturali : una catechesi in copto (BUDGE, *Coptic Apochripha,* London 1913) e la Regola in cui il Lefort (*Muséum,* XL, 1927); *St. Pachome et Amen-em-Ope*) ha riconosciuto diretta ispirazione della tradizione letteraria e sapienziale egizia.

alcuni scritti catechetici in cui brilla una vera sapienza attinta alle alte fonti della cultura egizia. È detto in una sua vita: « omnes fratres mirati sunt *vim intelligentiae* quae inerat in Pacomio ». Il Peeters ha potuto parlare anche di « rare génie d'organisateur » e di « hautes qualités d'un conducteur d'homme ». Gigante, dunque, come Benedetto e Francesco, Ignazio e Don Bosco (51).

Paedagogia perennis.

Potremo ora chiederci: come catalogare la pedagogia pacomiana dal punto di vista metodologico-disciplinare?

Prima di rispondere a questa nostra domanda premettiamo la parola sintetica di Don Bosco, che, con sguardo d'aquila, osservando dall'alto della storia, come Agostino e Vico, dicotomizza i sistemi disciplinari dell'umanità.

Egli in sintesi profonda e geniale afferma che « due sono i sistemi in ogni tempo usati nell'educazione: preventivo e repressivo ».

A quale di questi sistemi ascrivere la disciplina pacomiana?

La risposta è evidente: la sua è una pedagogia preventiva fatta cioè di amore, di misericordia, di longanimità. Pacomio vuole superiori che siano padri amorosi e che amorevolmente diano consigli. Egli si appoggia su ragione, religione ed amorevolezza. Sono queste parole desunte dalla classica opera di Don Bosco che ha saputo una volta per sempre determinare e fissare i cardini essenziali della pedagogia cristiana nel suo più ampio sviluppo e nella sua più ampia carità scientificamente aderente alla psiche umana.

Nel classificare di preventività la regola pacomiana non intendo affermare che in essa si trovi la perfezione di detto sistema.

Scrissi altra volta e qui ripeto e confermo, che « solo oggi, dopo diciotto secoli di amare esperienze, il sistema preventivo raggiunge la massima e completa espressione nella pedagogia salesiana di Don Bosco ».

Qualcuno si meraviglierà nel leggere che io parlo di preventivismo già nel quarto secolo! E proprio con Pacomio, uomo del deserto! Ma la cosa sta veramente così.

Ma si ricordi come San Tommaso, San Bonaventura, e Sant'Alfonso, non hanno inventato la teologia; così Don Bosco non ha inventato il metodo preventivo. Egli ha avuto i suoi precursori, in Clemente e in Cirillo, nel La Salle e in Vittorino da Feltre, in Rosmini e nel Capponi e in altri ancora.

Ora a questi grandi ma imperfetti precursori del totale preventivismo salesiano, noi possiamo aggiunger anche *Pacomio*. Egli può e deve prendere posto tra i primi di quella schiera che ebbe poi Don Bosco, non come inventore, ma come massimo perfezionatore. « Ormai, dopo secoli di esperienza, la Chiesa ha la sua *summa paedagogica* » (52).

(51) Cfr. MUSEON, LIX, 1946, pag. 403-31.
(52) Cfr. il problema pedagogico in San Cirillo, pagg. 7 e 18, n. 67 (*Kyrilliana*, Le Caire 1946).

Richiamando a novella vita — come dice il Fasce — quel metodo preventivo « che per lungo silenzio parea fioco » Don Bosco intese attenersi a quella che possiamo chiamare paedagogia perennis dell'umanità, come sistema razionale-teologico inquantochè si basa su *ragione, religione, amorevolezza.*

Questa pedagogia esiste, imperfetta: come la Rivelazione, anche prima e fuori del Cristianesimo.

Dopo la totale Rivelazione, essa ebbe il suo primo sviluppo teorico nel Didaskaleion *panteniano* e la prima applicazione nella Regula *Pacomiana.*

GIOVANNI GNOLFO, S. D. B.

Alessandria d'Egitto, Liceo Don Bosco.

SAGGIO DI APPLICAZIONE IN LINGUA ITALIANA DEL " NATIONAL INTELLIGENCE TEST „

I " Reattivi Mentali „ come mezzo di valutazione scolastica

Non sembrerà inopportuno, dopo un lungo periodo di discussione in sede esclusivamente o quasi esclusivamente teorica intorno ai « reattivi mentali » (1), passare decisamente al campo pratico ; se non fosse altro per conoscere meglio l'oggetto della discussione attraverso la applicazione, e per poterne giudicare in base ai frutti che produce. I reattivi mentali ci vengono presentati come strumenti di lavoro nel campo educativo. Ci sembra che un giudizio favorevole o sfavorevole non possa essere pronunziato da chi ha soltanto una tesi da salvare.

Gli studi e le pubblicazioni di quattro decenni permettono a tutti di munirsi contro la sopravvalutazione e contro l'abuso dei reattivi mentali. Possediamo inoltre in Italia un'opera, che oserei chiamare di valore decisivo, del Gemelli (2), dove si ponderano i pro e i contro, e dove, in una valutazione ponderata e sicura, si evitano i pericolosi estremi della polemica.

Ci sembra utile trascrivere qui la definizione che Gemelli dà dei reattivi mentali, aggiungendovi alcune osservazioni che faciliteranno la comprensione di questi reattivi in genere, e di quello che intendiamo presentare in ispecie.

I reattivi mentali sono, dice il Gemelli, « delle prove assai semplici, tali da poter essere rapidamente applicabili, tali da dare risultati univoci e di sicura interpretazione, indipendentemente dalla personalità dello sperimentatore. Essi sono anche graduabili per ciò che riguarda il valore delle risposte e dei rendimenti, e strettamente determinati in relazione alla qualità e alla funzione da esaminare e alle condizioni dell'esame » (3).

I grandi educatori si sono sempre serviti di « prove assai semplici » come strumenti per la valutazione dell'intelligenza dei loro allievi, distinte dagli esami scolastici propriamente detti. Un grazioso episodio raccontatoci da S. Giovanni Bosco, nella vita del suo allievo Domenico Savio, ci dimostra che anch'egli si serviva di piccole prove per accertarsi se i giovani che gli si presentavano erano atti o no ad intrapprendere gli studi nel suo Istituto a Torino, prove che non hanno il carattere di un esame scolastico (4).

---

(1) Traduzione dell'inglese « mental tests ».

(2) GEMELLI, *L'orientamento professionale dei giovani nelle scuole;* Milano, « Vita e Pensiero », 1947.

(3) *O. c.*, pag. 81.

(4) *Vita del Venerabile Domenico Savio;* Torino, S.E.I., s. d., pag. 26 :

(Don Bosco nel suo primo colloquio con Domenico Savio :)

« ... Bene : ora voglio provare se hai bastante capacità per lo studio : prendi questo libretto (era un fascicolo delle « Letture Cattoliche »), di quest'oggi studia questa pagina, domani ritornerai per recitarmela. ...Passarono non più di otto minuti, quando ridendo si avanza Domenico e mi dice : se vuole recito adesso la mia pagina. Presi il libro e con

Il reattivo mentale non è che la continuazione e il perfezionamento scientifico di questi mezzi tradizionali di valutazione delle capacità psichiche. Nè il fatto che i risultati del reattivo vengono espressi matematicamente deve far temere che ci portino alla matematicizzazione dell'educazione. Il termine « misurare la intelligenza », usato correntemente dagli autori dei reattivi mentali non può allarmare più dell'affermazione di un padre di famiglia, il quale sostiene che uno dei suoi figli è « più » intelligente del secondo, pur essendo « meno » intelligente di un terzo. L'intelligenza in sè è, evidentemente, inaccessibile a qualunque misura. Ciò su cui ci si basa « misurando » (meglio : « valutando ») l'intelligenza, è il prodotto oggettivo dell'intelligenza : l'esito nella esecuzione dei compiti che le si propongono. Questi esiti della attività intellettuale sono esprimibili materialmente, quindi valutabili e misurabili. Come un padre « classifica » i propri figli, così noi potremo — teoricamente parlando — classificare gli allievi di una classe, di una scuola, di una nazione. Questa classifica sarebbe perfetta se noi potessimo disporre per ogni soggetto di tutti i dati di cui dispone il padre per valutare i propri figli. Ma la osservazione ininterrotta che il padre si potrà permettere nei rapporti con i propri figli, è impossibile esercitarla su tutti; manca un criterio unitario per distribuire il lavoro, e ciò soprattutto perchè variano troppo individualmente i compiti che la vita dà da risolvere ad ognuno.

Ciò che però resta possibile, e a cui ci ha condotto il buon senso, è di osservare un individuo nel momento e nel modo in cui supera una determinata difficoltà, creata appositamente da noi, e confrontando i risultati con quelli raggiunti da altri esaminati nello stesso modo. È ciò che, come abbiamo visto sopra, soleva fare Don Bosco. Il compito proposto era, in questo caso, ristretto; ma l'educatore conosceva per esperienza la correlazione tra i risultati ottenuti in brevi istanti in un compito limitato e la riuscita negli studi al suo Istituto.

Questa correlazione tra la classificazione stabilita in base ai reattivi mentali e l'esito negli studi è evidentemente uno dei motivi che li rendono maggiormente interessanti agli educatori, i quali se ne serviranno come di un mezzo — *un* mezzo, non *il* mezzo, non l'*unico* mezzo — per meglio conoscere e per meglio indirizzare i propri allievi.

Ci sembra quindi utile riferire a questo proposito alcuni dati pubblicati da R. Zazzo nella recente sua opera « Intelligence et quotient d'âges » (5), come esemplificazione di numerosi altri studi dello stesso genere.

Si tratta di due ricerche, fatte rispettivamente in Inghilterra e negli Stati Uniti. Si esaminarono in Inghilterra con i reattivi mentali 1800 studenti prima della loro entrata all'università; poi se ne seguì l'andamento degli studi. Risultò che di coloro che erano stati classificati nella categoria « superiore », il 33 % ebbe esito brillante, il 10 % non riuscì. Nella categoria « media » il 15% ebbe esito brillante; il 27,5% fallì. Per la categoria « inferiore » la percentuale dei successi fu del 4%, i fallimenti raggiunsero il 51%.

Più dettagliata e peciò più eloquente la statistica seguente, nella quale la valutazione basata sui reattivi mentali è espressa numericamente nel Quoziente Intellettuale (Q. I. : percentuale del risultato reale rispetto al risultato medio della classe cronologica corrispondente; ne riparleremo in seguito); lo studio è stato fatto su 1146 futuri universitari.

Q. I.	Numero di allievi	Numero dei fallimenti	Percentuale dei fallimenti
> 128	7	0	0
122/127	26	2	7,7
116/121	86	2	2,3
110/115	115	5	4,3
104/109	169	18	10,6
101/103	110	19	17,3
98/100	122	27	22,1
92/97	203	85	41,8
86/91	168	108	64,3
80/85	99	60	60,6
74/79	31	20	64,5
68/73	10	7	70

mia sorpresa conobbi che non solo aveva letteralmente studiato la pagina assegnata, ma che comprendeva benissimo il senso delle cose in essa contenute ».

(5) Paris, *Presses Universitaires de France*, 1946.

Lo studio di questi dati statistici farà comprendere immediatamente perchè abbiamo sottolineato il fatto che i reattivi mentali non sono nè l'unico, nè il principale mezzo sul quale ci si baserà nell'indirizzare i giovani; chè il giovane non è soltanto intelligenza (noi qui trattiamo unicamente dei reattivi d'intelligenza), nè i reattivi sono i soli mezzi attraverso i quali conoscere le capacità intellettuali.

Ripetuta questa precisazione, possiamo domandarci quali siano i vantaggi dei reattivi mentali — prodotti perfezionati, ma analoghi a ciò che il buon senso ha sempre suggerito — di fronte ai procedimenti di questo buon senso.

Riprendiamo l'esempio. Nel mezzo pronostico applicato dal santo educatore esiste la possibilità di stabilire un criterio sul quale ci si potrà basare per ritenere « riuscita » o « fallita » la prova; criterio in buona parte esprimibile in categorie quantitative: numero degli errori, delle omissioni, tempo impiegato, ecc. Ad una non-riuscita corrispondeva la non-accettazione nel collegio, perchè implicante la improbabilità della riuscita negli studi. La riuscita invece rappresentava uno dei fattori che facevano determinare per l'accettazione, costituendo uno degli elementi per supporre la futura riuscita negli studi.

Notiamo che i giovani che venivano presentati a Don Bosco per la accettazione nel suo collegio erano in buona parte della stessa età, sui 10 anni. A ragazzi più piccoli non si sarebbe proposto un compito simile, o almeno ci si sarebbe accontentati anche di un esito meno brillante. In altre parole: si sarebbe tenuto conto della crescita, dello sviluppo della intelligenza.

Se si fosse studiato per ogni età l'andamento dei risultati di questa prova, calcolandone sopra un gran numero di soggetti la media, ci saremmo trovati in possesso di un vero reattivo per la valutazione della « memoria immediata », come risulta chiaro dalla definizione riportata sopra.

L'esperienza però insegna che un individuo può essere dotato di buona memoria, senza riuscire perciò in tutti i compiti « intellettuali » dinanzi ai quali lo pone la vita. Una diagnosi della intelligenza dovrà quindi abbracciare anche altri settori della vita intellettiva. Un reattivo col quale si intenda valutare la « intelligenza globale » si dovrà estendere conseguentemente al numero più grande che sia possibile di funzioni intellettive, o almeno deve abbracciare quei settori il cui sviluppo si è rilevato maggiormente correlato con quello dei settori rimasti non controllati. Il reattivo inoltre dovrà tener conto, come sopra dicevamo, del progressivo schiudersi dell'intelligenza, proponendo compiti di difficoltà crescente, oppure esigendo maggior perfezione nell'esecuzione dei compiti col crescere dell'età.

Considerato quindi dal punto di vista della sua funzione pratica — o meglio in base ad una delle sue funzioni pratiche —, il reattivo è un determinato compito la cui esecuzione si è rivelata correlata con un determinato esito negli studi attuali e futuri (6).

I risultati dei compiti di cui è composto il reattivo, vengono espressi numericamente. Ciò permette la classificazione delle risposte. Stabilito per mezzo del colcolo statistico quale è il risultato medio a cui arrivano i soggetti di una data età (età cronologica), otteniamo una « norma », con la quale potremo confrontare tutti gli altri soggetti ai quali proporremo in seguito lo stesso reattivo. Il soggetto che raggiunge un risultato corrispondente alla norma della sua età, ha un'« età mentale » uguale all'« età cronologica ». Percentualmente l'età mentale è 100 rispetto all'età cronologica. Se l'individuo resta al di sotto della norma, l'età mentale risulta inferiore all'età cronologica; la percentuale sarà quindi < 100. Nel caso inverso la percentuale è > 100. Questi numeri percentuali ricevono correntemente il nome di « quoziente d'intelligenza », Q. I. L'espressione « Q. I. 100 » significa quindi che un individuo, messo a confronto con un numero molto grande di altri soggetti della sua stessa età, ha ottenuto nell'assolvimento di un dato compito (o di una data serie di compiti) — il reattivo — un esito uguale alla media rispetto a tutto il gruppo. Analogamente Q. I. < 100 significa un risultato inferiore, e Q. I. > 100 un risultato superiore alla media.

Il fatto che coloro che conseguono un buon risultato nei reattivi ad una data età riescono poi bene negli studi in età successive implica la costanza del Q. I. Se quindi un allievo esaminato coi reattivi mentali ad una data età si rivela superiore o inferiore alla media (e ha quindi un Q. I. superiore o inferiore a 100), questa superiorità e inferiorità si constaterà nuovamente se lo riesaminiamo dopo vari anni, e ciò indipendentemente dallo « sviluppo » dell'intelligenza. Le statistiche confermano questo fatto (7).

(6) Ripetiamo che noi per « reattivo mentale » intendiamo sempre reattivi di intelligenza globale, che comportano una *serie di compiti*.

(7) Si confronti ad esempio R. Zazzo, *o. c.*

Il Terman, basandosi sopra propri studi ed osservazioni cliniche, come pure su studi e osservazioni precedenti, fa la seguente classifica delle intelligenze:

Q. I. (8)		%
> 140	« genio »	0,8
120/140	intelligenza molto superiore	10
110/120	intelligenza superiore	17
90/110	intelligenza normale	45
80/90	lentezza mentale	17
70/80	zona limite	7
50/70	debolezza mentale	2,7
25/50	imbecillità	0,3
< 25	idiozia	?

Altri studiosi hanno studiato il rapporto fra diversi tipi di scuola e il Q.I. minimo che si esige per percorrerli con successo e senza ripetere le classi. Il dott. Luning Prak nella sua opera « Menschen en Mogelijkheden » (Uomini e Possibilità) ci presenta un grafico di cui riportiamo i dati, adattandoli alla terminologia italiana:

Q. I. min.	scuole che possono essere frequentate con frutto
130	liceo classico (università)
125	liceo scientifico
120	istituto magistrale
110	scuola di avviamento professionale
95	scuola elementare completa
70	scuola elementare incompleta (fino ai 14 anni)
< 70	scuole di insegnamento speciale per anormali

Vi è in queste cifre un pericolo non trascurabile. La precisione matematica non deve fraintendersi. Il reattivo mentale non dà alcuna valutazione della « personalità » di un soggetto. Sarebbe un assurdo voler esprimere matematicamente la personalità. L'espressione « Q.I.130 » significa, e significa soltanto, che un dato soggetto di fronte ad un determinato reattivo mentale, ha ottenuto un risultato superiore alla media, rivelando in tal modo la capacità di superare difficoltà analoghe. Se il reattivo è ben fatto, e possiamo considerare tali i reattivi che hanno saputo affrontare il collaudo degli anni, ci è lecito ritenere che riguardino tutti i settori delle difficoltà caratteristiche che debbono essere risolte dalla intelligenza, o che siano correlati positivamente con tutti i settori. Ne segue che possiamo affermare legittimamente che il reattivo valuta la « intelligenza ». Non di più però. Nulla viene affermato intorno alla volontà, alle tendenze affettive, e soprattutto nulla si potrà dire di altre risorse, che l'individuo potrà avere a sua disposizione nel corso della vita. Un ottimo risultato nei reattivi non garantisce un ottimo esito negli studi, nè il fallimento nei reattivi esclude in modo assoluto il successo nelle scuole. Sono troppi e troppo complicati i fattori interni ed esterni che influiscono nella riuscita. Sta però il fatto che un esito negativo con i reattivi — soprattutto se la applicazione si è ripetuta varie volte a distanza di alcuni mesi o anni — rende quanto mai problematica la possibilità di esito negli studi superiori, e, generalmente parlando, si risparmierebbe tempo, energia ed altro ancora all'individuo esaminato, e alla società degli spostati, precludendo ad essi l'accesso agli studi superiori, o allontanandoli tempestivamente, se in seguito si rivelassero non idonei. Con ciò non escludiamo l'intervento di altri fattori che altri procedimenti, e soprattutto la prolungata ed approfondita conoscenza dell'educando, ottenuta attraverso la convivenza quotidiana, potranno rivelare.

(8) Cfr. L. M. TERMAN and M. A. MERILL, *Measuring Intelligence;* London, Harrap, 1937.

I Reattivi Mentali finora applicati

Già abbiamo accennato al fatto che è mancata quasi del tutto in Italia la esposizione di reattivi applicati concretamente, studiati nei loro risultati e nella loro correlazione con gli esiti scolastici susseguenti. Anche negli autori che non si perdono nel proporre e nel confutare obiezioni, e che anzi vorrebbero favorire la applicazione dei reattivi, raramente si incontrano relazioni su realizzazioni concrete, e meno ancora dei risultati ottenuti.

Una delle poche eccezioni è il lavoro della Diez Gasca « La Valutazione dell'Intelligenza. Metodo per l'uso dei reattivi psicotecnici nella scuola » (9). Quest'opera contiene, oltre ad una buona introduzione teoretica, la completa traduzione e adattamento italiano della « scala Binet-Simon » nella revisione Terman; e da ciò che nel libro viene esposto segue che questo reattivo è stato applicato su larga misura nell'Ufficio di Orientamento Professionale del Governatorato di Roma, dimostrando di essere, « comunque imperfetto... uno strumento di notevole utilità » (10). Anche nel Laboratorio di Psicologia del Pontificio Ateneo Salesiano ci si serve correntemente di questa edizione negli esami individuali di valutazione dell'intelligenza.

La scala Binet-Simon è un reattivo individuale, che porta con sè gli innegabili vantaggi e pregi che offrono tutti i reattivi individuali, di cui essa è, del resto, il vero prototipo, collaudato ormai da una pratica di 40 anni, durante i quali è stata applicata in tutte le nazioni civili; insieme però ne presenta gli svantaggi caratteristici, tra cui importantissimo quello del tempo richiesto per la sua applicazione, che può variare dai 3/4 d'ora a 2 ore circa.

Dei pochi reattivi collettivi pubblicati finora in Italia, uno sembra difficilmente applicabile soprattutto per la lunghezza del procedimento (11); un altro è stato tradotto dall'inglese senza alcun adattamento all'Italia (12). In ambedue i casi mancano le indicazioni riguardanti i risultati italiani e le relative elaborazioni statistiche.

Ci è sembrato perciò un lavoro utile elaborare un reattivo mentale collettivo, e farne almeno alcune applicazioni preliminari.

Adattamento del " NATIONAL INTELLIGENCE TEST „

Quale metodo si poteva e si doveva seguire in questo caso? Evidentemente sarebbe stato possibile, se non anche desiderabile, costruire un reattivo ex novo, saggiarlo e standardizzarlo attraverso la applicazione su numerosissimi soggetti. È questo il procedimento raccomandato dalla Diez Gasca nell'o. c. (13). Nelle condizioni concrete in cui ci troviamo attualmente, questa non ci è sembrata la via migliore. Non nascondiamo che tra queste condizioni occupa un posto di prima importanza il fattore economico, cui bisogna aggiungere la mentalità che regna ancora in molti ambienti, che non rende sempre facile il lavoro, ed infine il fattore tempo.

D'altra parte la constatazione che non pochi reattivi collettivi sono stati applicati su larga scala con successo anche fuori dalla nazione d'origine, ci dimostrò che il procedimento dell'adattamento di reattivi già esistenti e collaudati può portare a risultati soddisfacenti, purchè l'adattamento sia fatto con cura, tenendo conto della mentalità speciale dell'ambiente in cui dovrà essere fatta la applicazione. In tal modo si ha per la valutazione dei risultati una certa base nei dati ottenuti e pubblicati nelle edizioni originali. Questo stesso procedimento del resto è stato seguito nel caso citato, della scala Binet-Simon, nell'edizione curata dalla Diez Gasca. E come si è fatto in questo caso, anche noi abbiamo preferito rivolgerci ad un reattivo già largamente diffuso e collaudato dal tempo. Scegliemmo per questo motivo il reattivo composto nel 1919 da una commissione di cinque

(9) Milano, Vallardi, 1936.

(10) Pag. 120. Si noti che con la nuova revisione della Scala Terman si è riusciti a rimediare a non poche delle imperfezioni inerenti alle edizioni precedenti. Cfr. L. M. TERMAN e M. A. MERILL, *o. c.*

(11) Cfr. VIDONI, *Le attitudini dell'Uomo*, Firenze, Vallecchi, s. d., p. 172 segg.

(12) Cfr. la traduzione della *Scala Bellevue*, in « La Valutazione della Intelligenza degli adulti », ed. Uff. Inform. Stati Uniti, Roma, 1945.

(13) Pag. 120.

psicologi americani, M. E. Haggerty, L. M. Terman, E. L. Thorndike, G. M. Whipple e R. M. Yerkes, incaricati di ciò (ed aiutati finanziariamente) dal « National Research Council ». Questo comitato si basò per la costruzione del reattivo desiderato sui reattivi applicati durante la prima guerra mondiale sopra circa 1.500.000 persone negli Stati Uniti. Il « National Intelligence Test », risultato del lavoro della commissione suddetta, venne applicato su varie migliaia di bambini americani prima, ed esteri poi. Il dottor Simon lo adattò alla Francia, ottenendo risultati soddisfacenti ed analoghi a quelli dei costruttori (leggermente più favorevoli, trattandosi di classi selezionate) (14). Nel 1921 uscì presso Harrap, Londra, una revisione del reattivo per le scuole inglesi (15). Il « National Intelligence Test » venne applicato su larga scala nei Paesi Bassi, dove ha raggiunta una notevole diffusione l'edizione olandese del dottor J. Luning Prak e J. L. Meertens (16).

Per l'adattamento italiano ci siamo serviti, oltre che dell'edizione inglese, anche di quella olandese. Abbiamo consultato per l'adattamento numerosi educatori, a contatto quotidiano con gli ambienti in cui ci eravamo proposti di fare le prove; ad essi, che ci hanno suggerito vari ritocchi, esprimiamo la nostra viva riconoscenza.

Il reattivo consiste di due « scale », comprendenti ciascuna cinque prove. Le due scale si completano a vicenda; esiste però tra di esse una strettissima correlazione, che permette di usarle eventualmente anche separatamente. Di ognuna delle due scale esistono due modelli paralleli, perfettamente equivalenti. Noi ci siamo dovuti accontentare di elaborare un solo modello di ogni scala.

La scala « A » comprende:

1) test di ragionamento aritmetico;
2) test di completamento di frasi;
3) test di scelta logica;
4) test di confronto di significati;
5) « prova della chiave ».

La scala « B » contiene:

1) test di calcolo;
2) test di cultura generale;
3) test di vocabolario;
4) test di analogia;
5) test di confronto di vari dati.

La applicazione di ognuna delle due scale richiede poco più di mezz'ora.

Diamo qui il testo della scala « A », modello « 1 », e della scala « B », modello « 2 », seguito dalle istruzioni necessarie per la applicazione del reattivo; queste sono evidentemente conformi a quelle aggiunte alle edizioni curate finora all'estero. Dopo di ciò riporteremo le norme per la valutazione dei risultati (17).

---

(14) Cfr. DECROLY e R. BUYSE, *La pratique des tests mentaux*. Paris, Alcan, 1928, pag. 195.

(15) Ristampa 1947.

(16) *Tests voor Verstandelijke Ontwikkeling op de Lagere School;* ed. Wolters, Groningen, s. d.

(17) Per particolari esigenze della composizione tipografica delle pagine della Rivista, non abbiamo potuto dare al testo del reattivo quella disposizione che esso dovrebbe avere.

Reattivo per la Valutazione dello Sviluppo Intellettivo

(*National Intelligence Tests*)

Scala A, modello 1.

Preparato sotto gli auspici del « National Research Council » da M. E. Haggerty, L. M. Terman, E. L. Thorndike, G. M. Whipple e R. M. Yerkes. Tradotto e adattato da A. van Niele.

Copyright in the United States and Great Britain by World Book Company, Yonkers-on-Hudson, New York.
(Translated by special permission).

Nome : . . . . . .
Cognome : . . . . . .
Scuola e classe : . . . . . .
Età : . . . . . .
Data di nascita : . . . . . .
Data dell'esame : . . . . . .

ESERCIZIO I.

Devi : Cercare più in fretta che puoi le risposte. Scrivere le risposte al posto dei puntini. Usare lo spazio in bianco per fare le operazioni.

Cominciare qui : *Risposte* :

1. Quanto fa 6 lire più 5 lire? . . . . . .
2. Una bambina guadagna 75 lire e ne spende 43. Quanto le rimane? . . . . . .
3. Quanti chili contiene un quintale? . . . . . .
4. Quanti metri quadrati di superficie ha una stanza lunga 7 metri e larga 6 metri? . . . . . .
5. Quanto tempo impiegherà un uomo a percorrere 19 chilometri, se fa 4 km. all'ora, e se si ferma due volte, ciascuna volta 15 minuti? . . . . . .
6. Al 20 dicembre il sole sorge alle ore 8,04, e tramonta alle 4,38. Di quanto il giorno è più breve della notte allora? . . . . . .

PROVA I.

Devi : Cercare le risposte più in fretta che puoi.
Scrivere le risposte al posto dei puntini. Usare lo spazio in bianco per fare le operazioni.

Cominciare qui : *Risposte* :

1. Un soldo vale 5 centesimi. Quanti soldi vale una lira? . . . . . .
2. Giovanni pagò 5000 lire per un orologio e 3000 lire per la catena. Quanto ha pagato per l'orologio con la catena? . . . . . .
3. Maria ha 13 anni. Anna ne ha 9. Di quanti anni Anna è più giovane di Maria? . . . . . .
4. Un litro di latte basta per 5 persone. Quanti litri ci vogliono per 25 persone? . . . . . .
5. La nonna di Giovanni ha 86 anni. Quanti anni dovrà vivere ancora per avere 100 anni? . . . . . .

6. Un uomo guadagna L. 250 al giorno; quanto guadagna in 6 giorni? . . . . . .
7. Quanti cm. ci stanno in mezzo metro? . . . . . .
8. Quanto costano 12 dolci se te ne dànno 6 per 5 lire? . . . . . .
9. Le maglie d'una squadra calcistica di 12 ragazzi costano L. 250 l'una. Gli scarponi costano L. 200 al paio. Quanto costano le maglie e gli scarponi per i 12 ragazzi insieme? . . . . . .
10. Un treno che doveva arrivare alle ore dieci e mezza, ebbe un ritardo di 17 minuti. A che ora arrivò? . . . . . .
11. Se un metro di nastro costa L. 100, quanto costa un pezzo di 35 cm.? . . . . . .
12. In un periodo di 40 giorni un uomo guadagna per la metà del tempo L. 600 al giorno, per un quarto del tempo L. 450 al giorno e per il resto del tempo nulla. Quanto ha guadagnato in tutto durante quei 40 giorni? . . . . . .
13. Quale percentuale di L. 800 è uguale al 4 % di L. 1000? . . . . . .
14. Se 30 uomini hanno bisogno di 1500 kg. di farina al mese, di quanto ha bisogno 1 uomo in un giorno? (un mese = 30 giorni). . . . . .
15. Un'automobile di lusso corre con una velocità di 1 km al minuto, un camion con una velocità di 20 km. all'ora. Quante volte la macchina percorrerà lo spazio percorso dal camion in 10 secondi? . . . . . .
16. Il fondo di una cisterna ha una superficie di 40 dm. quadrati (internamente). Che altezza dovrà avere questa cisterna per avere un volume di 1 metro cubo? . . . . . .

ESERCIZIO II.

Esempi: { Lo zucchero . . . . . dolce
I pesci . . . . . nell'acqua

Mettere al posto dei puntini *una* parola che renda chiara ed intelligibile la frase.

1. La mela è . . . . . .
2. Scriviamo con la matita sopra la . . . . . .
3. Ai ragazzi e alle bambine piace . . . . . colla palla.
4. Il fuoco è caldo, il ghiaccio è . . . . . .
5. Quel ragazzo si taglierà la . . . . . ., se giuoca . . . . . quel coltello.
6. Il . . . . . tramonta alla sera e . . . . . al mattino.
7. Noi . . . . . se vogliamo.
8. Il tempo . . . . . qualche volta di più che non il denaro.
9. Un lavoro difficile . . . . . gli uomini a . . . . . .
10. La storia è un . . . . . di . . . . . che hanno avuto luogo nel . . . . . .

PROVA II.

Esempi: { Lo zucchero . . . . . dolce.
I pesci . . . . . nell'acqua.

Mettere al posto dei puntini *una* parola che renda chiara e giusta la frase.

Cominciare qui:

1. Quel cane . . . . . nero.
2. La Mamma . . . . . la minestra.
3. Vi sono sette . . . . . nell'arcobaleno.
4. La pioggia . . . . . la neve cadono giù dal cielo.
5. Per un Italiano la libertà . . . . . sopra tutto.
6. Un aeroplano può percorrere grandi . . . . . in poco tempo.
7. Egli tentava di . . . . . la sua palla in mezzo alle piante.
8. Il soldo è la . . . . . parte di una lira.
9. Le banane crescono in un clima . . . . . .

10. Giacomo venne a . . . . . come io tagliavo l'erba.
11. Gli alberi sono più . . . . . degli arbusti.
12. L'inverno è . . . . . al Nord, breve al . . . . . .
13. L'uomo . . . . . aiuta il suo prossimo, ... la ricompensa meritata.
14. Un . . . . . è composto . . . . . una locomotiva e dei vagoni.
15. Non devi mai . . . . . di casa, quando . . . . . raffreddato.
16. Parecchi anni sono . . . . . ., da quando è cessata la prima . . . . . mondiale.
17. La squadra calcistica giuoca una . . . . . a . . . . . .
18. Il visitatore . . . . . al bambino il . . . . . nome.
19. La povertà non può . . . . . nessuno, il . . . . . sia intelligente e . . . . . indefessamente.
20. È assolutamente necessario che vi sia . . . . . nelle scuole e nelle biblioteche.

ESERCIZIO III.

Esempi :
Uomo (corpo, parapioggia, testa, scarpe, denti).
Cane (coperta, catena, collare, gambe, naso).
Casa (sotterraneo, vernice, stanza, serva, pareti).

Sottolineare ogni volta le due parole che indicano ciò che si trova *sempre* assieme alla prima parola.

1. *Tavola* (libri tappeto piatti gambe piano).
2. *Mela* (cesta rosso semi buccia dolce).
3. *Scarpa* (bottone piede suola dito tacco).
4. *Pioggia* (nubi lampo acqua tuono vento).
5. *Forbici* (stoffa tagliare punte metallo carta).
6. *Viaggiare* (auto partenza movimento treno visita)
7. *Denti* (dentista smalto dolore gengive spazzolino).
8. *Delitto* (misfatto stoltezza povertà punibile tubercolosi).

PROVA III.

Esempi :
Uomo (corpo, parapioggia, testa, scarpe, denti).
Cane (coperta, catena, collare, gambe, naso).
Casa (sotterraneo, vernice, stanza, serva, pareti).

Sottolineare ogni volta le due parole che indicano ciò che si trova *sempre* assieme alla prima parola.

Cominciare qui :

1. *Elefante* (circo orecchie fieno sorvegliante proboscide).
2. *Topo* (coda gatto occhi formaggio trappola).
3. *Rastrello* (denti badile giardino manico ruggine).
4. *Cascina* (fienile cavalli tetto pecore muri).
5. *Ferro* (freddo splendore ruggine forte peso).
6. *Fiume* (sponde pesci pescatore fango acqua).
7. *Moneta* (luccicchio metallo valore sporco re).
8. *Scrivania* spazzola tiretti specchio sciarpa piano).
9. *Città* (automobili palazzi moltitudine vie carri).
10. *Blocco* (angoli disegno dimensioni pietra legno).
11. *Anello* (diametro diamante monogramma rotondo sigillo).
12. *Difterite* (guarigione prurito febbre infezione medicine).
13. *Lago* (pesci sale sabbia sponda acqua).
14. *Benzina* (auto latta esplosione liquido odore)
15. *Divisione* (aula divisore dividendo carta matita).
16. *Gioia* (contentezza eccitazione serenità risata sorriso).
17. *Moltitudine* (massa pericolo polvere eccitazione numero).

18. *Corteo* (auto bandiere cavalli uomini percorso).
19. *Leggere* (libro occhi disegno stampare parole).
20. *Tosse* (dolore pericolo stimolo rumore starnutire).
21. *Amore* (affezione attaccamento esibizione presente peso).
22. *Foresta* (tigri cacciatori viale arbusti piante).
23. *Re* (corona regno principe scettro sudditi).
24. *Fantasia* (inganno eroe immaginazione impossibile invenzione).

ESERCIZIO IV.

Esempi :
freddo . . . . D . . . . caldo
grosso . . . . . grande
pessimo . . . . . ottimo.

Se il significato delle due parole è pressapoco uguale, cioè simile, metti in mezzo alle due una S. Se indicano due cose molto differenti, metti D.

Cominciare qui :

1. sì . . . . . no
2. figlio . . . . . figlia
3. chiaro . . . . . luminoso
4. guardare . . . . . vedere
5. bagnato . . . . . secco
6. sollevare . . . . . alzare
7. grande . . . . . piccolo
8. morire . . . . . vivere
9. nulla . . . . . niente
10. forte . . . . . mite
11. colle . . . . . valle
12. reale . . . . . vero
13. nocivo . . . . . utile
14. centro . . . . . lato
15. breve . . . . . corto
16. pungere . . . . . tormentare
17. liquido . . . . . solido
18. furbo . . . . . insidioso
19. salita . . . . . ascesa
20. meravigliarsi . . . . . stupirsi

PROVA IV.

Esempi :
freddo . . . . . D . . . . . caldo
grosso . . . . . S . . . . . grande
pessimo . . . . . D . . . . . ottimo.

Se il significato delle due parole è pressapoco uguale, cioè simile, metti in mezzo alle due una S. Se indicano due cose molto differenti, metti D.

Cominciare qui :

1. nuovo . . . . . vecchio
2. tranquillo . . . . . rumoroso
3. cadere . . . . . cascare
4. sopra . . . . . sotto
5. male . . . . . bene
6. libertà . . . . . prigionia
7. alzare . . . . . abbassare
8. tagliente . . . . . ottuso

9. colpire . . . . . toccare
10. medesimo . . . . . diverso
11. calmo . . . . . tempestoso
12. prendere . . . . . dare
13. ampio . . . . . largo
14. lontano . . . . . vicino
15. salire . . . . . scendere
16. inabile . . . . . incapace
17. maschile . . . . . femminile
18. coraggio . . . . . ardire
19. uguale . . . . . disuguale
20. costruire . . . . . edificare
21. continuare . . . . . cessare
22. andarsene . . . . . partire
23. grossolano . . . . . scortese
24. schiavitù . . . . . servaggio
25. benchè . . . . . nemmeno
26. rifiutare . . . . . negare
27. improvvisamente . . . . . inaspettatamente
28. accendere . . . . . spegnere
29. scavare . . . . . estrarre
30. apprezzare . . . . . stimare
31. estremista . . . . . moderato
32. leggenda . . . . . mito
33. armonia . . . . . suono
34. onesto . . . . . sincero
35. transitorio . . . . . permanente
36. aspettare . . . . . attendere
37. modesto . . . . . temerario
38. eminente . . . . . oscuro
39. rimproverare . . . . . lodare
40. estasi . . . . . rapimento

ESERCIZIO V.

Mettere sotto ogni figura la cifra che si trova sotto la stessa figura nella chiave. **Seguire** l'ordine indicato.

CHIAVE

△	□	∞	+	Σ	⊿	⊕	⊟	⬠
1	2	3	4	5	6	7	8	9

Cominciare qui :

∞	△	+	⊿	□	⊕	+	△	Σ	⬠	□	∞	⊿	⊟	+	⬠	⊿	∞	⊟	□
3	1	4																	

⊕	△	⊟	Σ	⊕	□	⬠	∞	⊿	+	⬠	∞	△	□	Σ	⊟	Σ	△	+	⊕

PROVA V.

Mettere sotto ogni figura la cifra che si trova sotto la stessa figura nella chiave. Seguire l'ordine indicato.

CHIAVE

								
1	2	3	4	5	6	7	8	9

Cominciare qui :

Reattivo per la Valutazione dello Sviluppo Intellettivo

(*National Intelligence Tests*)

Scala B, modello 2.

Preparato sotto gli auspici del « National Research Council » da M. E. Haggerty, L. M. Terman, E. L. Thorndike, G. M. Whipple, e R. M. Yerkes.

Tradotto e adattato da A. VAN NIELE

Copyright in the United States and Great Britain by World Book Company, Yonkers-on-Hudson, New York.
(*Translated by special permission*)

Nome : . . . . . .
Cognome : . . . . . .
Scuola e classe : . . . . . .
Età . . . . . .
Data di nascita : . . . . . .
Data dell'esame : . . . . . .

ESERCIZIO I.

Cerca di eseguire questi esercizi più in fretta che puoi, senza sbagliare. Puoi servirti dello spazio in bianco per fare le operazioni. Sta' ben attento a ciò che hai da fare.

Cominciare qui :

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
sommare	moltiplicare	sommare	sottrarre	dividere	moltiplicare
4	$4 \times 5 =$	32	13	$21 : 3 =$	5073
2		25	5		9
		19			

(7)	(8)	(9)	(10)
dividere	sottrarre	dividere	moltiplicare
$14282 : 37$	$6/7 - 4/5 =$	$3/4 : 5 =$	$358\frac{1}{5}$
			26

PROVA I.

Cerca di eseguire questi esercizi il più presto che puoi, senza sbagliare. Per fare le operazioni puoi servirti dello spazio in bianco. Seguire l'ordine indicato. Sta' bene attento a ciò che hai da fare.

Cominciare qui :

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
sommare:	moltiplicare:	sottrarre:	dividere:	sommare
2	$2 \times 4 =$	4	$6 : 3 =$	17
3		1		4

(6)	(7)	(8)	(9)	(10)
moltiplicare:	sommare:	sottrarre:	dividere:	moltiplicare:
27	43	14	16 : 6 =	3037
3	15	8		7
	19			

(11)	(12)	(13)	(14)
sottrarre:	dividere:	sommare:	dividere:
39260	248 : 7 =	L. 84,60	1728 : 54
16678		2,00	
		10,03	
		5,02	
		201,10	
		2030,21	

(15)	(16)	(17)	(18)
sottrarre:	sommare:	dividere:	moltiplicare:
138,22 — 36,76 =	3/4 + 3/12 =	3/4 : 5 =	$237\frac{3}{4}$
			25

(19)	(20)	(21)	(22)
sommare:		moltiplicare:	sottrarre:
1 ora 45 min.	$16\frac{2}{3}$ % di 120 =	62 kg. 7 hg.	9,4 — 4,00083 =
27 min.		× 5	
1 ora 30 min.			

ESERCIZIO II.

Esempi: { Le pecore mangiano ordinariamente (noci, erba, frutti, pane).
{ Il numero dei giorni in una settimana è (2, 7, 15, 30).

Sottolineare in ogni frase la risposta giusta.

Cominciare qui:

1. Il numero dei mesi in un anno è (5, 6, 7, 12).
2. L'agnello è il piccolo di una (capra, gatta, leonessa, pecora).
3. Il giorno prima di giovedì è (mercoledì, martedì, venerdì, lunedì).
4. Il formaggio vien fatto con (burro, piante, uova, latte).
5. Il cuoio è fatto con (cotone, lana, pelli, scorza).
6. Un animale che si muove lentamente è una (lepre, lumaca, tigre, cerva).
7. L'olmo è una specie di (arbusto, fiore, vite, albero).
8. Il sapone si fa con (zucchero, grasso, pere, limoni).
9. Il giorno di Pasqua capita durante (l'autunno, l'inverno, la primavera, l'estate).
10. I fichi crescono sopra (arbusti, innesti, alberi, viti).
11. L'America venne scoperta da (Galileo Galilei, Leonardo da Vinci, Cristoforo Colombo, Amerigo Vespucci).
12. Il vetro si fa con (sabbia, lava, argilla, mica).
13. Si paga ordinariamente un prezzo più alto per un chilo di (farina, sale, caffè, patate).
14. Le perle si ottengono da (miniere, elefanti, rocce, ostriche).
15. Il girino è il piccolo di una (rondine, rana, lucertola, biscia).
16. Il cipresso è una specie di (macchina, cibo, animale, albero).

PROVA II.

Sottolineare in ogni frase la parola giusta, come è indicato negli esempi :

Esempi : Le pecore mangiano ordinariamente (noci, erba, frutti, pane).
Il numero dei giorni in una settimana è (2, 7, 15, 25).

Cominciare qui :

1. La mela cresce sopra un (cespuglio, arbusto, albero, monte).
2. Il vino si fa quasi sempre con (mele, uva, aranci, pesche).
3. Il primo mese dell'anno è (dicembre, febbraio, gennaio, marzo).
4. Ai topi piace tanto il (gatto, formaggio, coniglio, sparviero).
5. Il numero dei minuti in un'ora è (10, 25, 60, 300).
6. Il puledro è un piccolo (orso, cervo, cavallo, leone).
7. « Pinocchio » è la storia di un (lupo, burattino, cane, cavallo).
8. Un famoso generale fu (Cavour, Manzoni, Garibaldi, Petrarca).
9. La trattrice viene usata nella (agricoltura, pesca, orticoltura, corsa).
10. Un uccello molto comune in Italia è il (falco, canarino, sparviero, passero).
11. Una delle nostre provincie più montagnose è (Cuneo, Milano, Bari, Napoli).
12. Il pino è un (arbusto, fiore, albero, viticcio).
13. Si paga di meno per una (motocicletta, automobile, carrozza, bicicletta).
14. Londra si trova in (Francia, Belgio, Svezia, Inghilterra).
15. Si usano ordinariamente chiodi per fare (cappelli, matite, calze, casse).
16. Il numero delle stagioni è (4, 7, 12, 30).
17. Il motore si trova in qualunque (automobile, bicicletta, carrozza, orologio).
18. Le pedine vengono usate nel giuoco di (pallacanestro, dama, calcio, tennis).
19. Le scodelle si fanno ordinariamente di (pietra, argilla, marmo, ghiaia).
20. La radio è stata inventata da (Marconi, Edison, Morse, Volta).
21. La difterite è una malattia (del cuore, dei reni, della gola, dei nervi).
22. L'elettrocalamita si usa nella (falegnameria, stampa, stenografia, telegrafia).
23. Il rubino è una specie di (cane, pesce, pietra, pianta).
24. Il mandolino si suona per mezzo di (archetto, bastoncino, placchetta, dito).
25. L'uomo che venne gettato nella fossa dei leoni fu (Daniele, Giona, Sansone, Giuseppe).
26. Una delle specie più forti è il legno di (cedro, pioppo, ebano, pino).
27. Nella guerra dell'Indipendenza Roma venne occupata da (Carducci, Mazzini, Cadorna, Murat).
28. Il fiume Po passa per la città di (Milano, Padova, Torino, Brescia).
29. La domenica viene due giorni prima di (venerdì, giovedì, martedì, mercoledì).
30. Il cotone è ricavato dalle (capre, piante, pecore, farfalle).
31. Un a solo viene cantato da (uno, due, quattro, sei).
32. La laringe si trova nella (spalla, testa, gola, milza).
33. Robinson Crosuè racconta di (Venerdì, Pinocchio, Colombo, Falco Rosso).
34. Un litro di acqua pesa (1 hg., 4 hg., 1 kg., 3 kg.).
35. Minuetto è il nome di una (stoffa, danza, vivanda, bevanda).
36. Le prime colonie italiane furono quelle della (Asia, India, Libia, Etiopia).
37. L'America venne scoperta nel (1500, 1488, 1492, 1321).
38. Il raion è una specie di (vino, cavallo, gallina, stoffa).
39. « I promessi sposi » è un libro di (Silvio Pellico, Alessandro Manzoni, Ada Negri, Giovanni Papini).
40. I giorni e le notti hanno una durata quasi uguale in (gennaio, giugno, marzo, maggio).

ESERCIZIO III.

Esempi : Le vacche sanno mangiare? (sì - no).
Le pietre possono nuotare? (sì - no)

Leggere ogni domanda e sottolineare la risposta giusta.

1. Le rose possono fiorire? (sì - no).
2. Si possono mangiare la mele? (sì - no).

3. Vi sono delle case fatte di mattoni? (sì - no).
4. È sempre grigio il cielo? (sì - no).
5. V'è una striscia verde nella nostra bandiera? (sì - no).
6. Gli alberi possono crescere in terreni umidi? (sì - no).
7. Si stampano i giornali nei caffè? (sì - no).
8. È un onesto passatempo il rubare? (sì - no).
9. Si trovano ordinariamente dei campanili nelle selve? (sì - no).
10. I mobili sono quasi sempre visibili? (sì - no).
11. Una pubblicazione interessante è spesso senza importanza? (sì - no).
12. È un animale raro il dromedario? (sì - no).
13. Un rimprovero può causare una profonda afflizione? (sì - no).
14. Sono spesso inconsistenti le affermazioni veritiere? (sì - no).
15. Una critica acerba può essere negativa? (sì - no).

PROVA III.

Esempi: { Le vacche sanno mangiare? (sì - no).
{ Le pietre possono nuotare? (sì - no)

Cominciare qui:

1. Piace ai bambini giuocare? (sì - no).
2. Un cavallo ha cinque gambe? (sì - no).
3. I ragazzi fanno delle gare qualche volta? (sì - no).
4. Si usano dei libri a scuola? (sì - no).
5. « Dentro » significa lo stesso come « fuori? » (sì - no).
6. Le rane possono volare? (sì - no).
7. Le galline fanno l'uovo? (sì - no).
8. Sono pesanti le foglie secche? (sì - no).
9. I gattini piccoli bevono il latte? (sì - no).
10. Vi sono delle lettere nel tuo nome? (sì - no).
11. Un mulo può portare dei pacchi? (sì - no).
12. Le pietre galleggiano nell'aria? (sì - no).
13. I genitori debbono dare i vestiti ai propri figli? (sì - no).
14. I cani dànno la caccia ai conigli (sì - no).
15. Una città è ordinariamente più grande di un villaggio? (sì - no).
16. Le anitre sono coperte di una pelliccia? (sì - no).
17. Tutti gli uomini buoni vivono in città? (sì - no).
18. I tram passano sopra i ponti qualche volta? (sì - no).
19. Le vacche ci dànno il prosciutto? (sì - no).
20. Sono cose utili i miglioramenti progressivi? (sì - no).
21. È lo stesso « pazienza » e « paziente »? (sì - no).
22. Gli uomini sono dei malfattori in certi casi? (sì - no).
23. I saltimbanchi ci divertono qualche volta? (sì - no).
24. I carcerati fanno ordinariamente delle prediche? (sì - no).
25. Biondo oscuro e marron sono due colori uguali? (sì - no).
26. Un avaro è gretto e taccagno? (sì - no).
27. Le leggi ci sono in primo luogo per mantenere l'ordine? (sì - no).
28. È impossibile fidarsi di un amico? (sì - no).
29. Vi sono delle arterie nel corpo umano? (sì - no).
30. Si trovano ordinariamente delle valli in regioni montagnose? (sì - no).
31. Si apprezzano gli intervalli di riposo? (sì - no).
32. Sono costosi i festeggiamenti grandiosi? (sì - no).
33. Tutti gli uomini sono obbligati a curare i pazzi? (sì - no).
34. Sono sinonimi « periodico » e « incessante »? (sì - no).
35. Gli occhiali trasparenti lasciano passare la luce? (sì - no).
36. Si può chiamare trascurabile un elemento essenziale? (sì - no).
37. Un esercizio violento ha sempre valore terapeutico? (sì - no).
38. Si può assolvere un'ipoteca a rate? (sì - no).
39. Gli analfabeti leggono i libri? (sì - no).
40. Sono identici « grandioso » e « grottesco »? (sì - no).

ESERCIZIO IV.

Esempi :

Cielo — *azzurro* — *erba* — cresce, estate, verde, alta
Uccello — *canta* — *cane* — coda, abbaia, corre, canile
Uccello — *vola* — *cane* — coda, abbaia, corre, canile
Scarpa — *piede* — *cappello* — soprabito, naso, vedere, testa
Vestito — *lana* — *cappello* — testa, portare, nastro, paglia.

Leggere prima attentamente le prime tre parole di ogni riga. Poi leggere le ultime quattro; sottolineare la parola giusta.

Cominciare qui :

1. *Bambino* — *piange* — *gatto* — miagola, buco, piccolo, cane.
2. *Cane* — *peli* — *pesce* — gatta, acqua, squame, pale.
3. *Masticare* — *denti* — *odorare* — dolce, forte, profumo, naso.
4. *Libro* — *carta* — *vestito* — rotto, stoffa, frutto, pianta.
5. *Capitano* — *nave* — *parroco* — pregare, chiesa, predicare, leggere.
6. *Andare* — *venire* — *vendere* — lasciare, carta, denaro, comprare.
7. *Palla* — *mano* — *pallone* — giuocare, partita, campo, piede.
8. *Remo* — *barca* — *vela* — oceano, nave, vento, vapore.
9. *Città* — *case* — *bosco* — alberi, oscuro, terra, uccelli.
10. *Cappello* — *bordo* — *casa* — alta, sole, grondaia, sedia.
11. *Ricompensa* — *eroe* — *castigo* — giudice, frustra, dolore, traditore.
12. *100* — *90* — *10* — 6, 7, 8, 9.

PROVA IV.

Leggere prima attentamente le prime tre parole di ogni riga. Poi leggere le altre quattro parole. Sottolineare la parola giusta.

Esempi :

Cielo — *azzurro* — *erba* — cresce, estate, verde, alta.
Uccello — *canta* — *cane* — coda. abbaia, corre, canile.
Uccello — *vola* — *cane* — coda, abbaia, corre, canile.
Scarpa — *piede* — *cappello* — soprabito, naso, vedere, testa.
Vestito — *lana* — *cappello* — testa, portare, nastro, paglia.

Cominciare qui :

1. *Fucile* — *sparare* — *coltello* — correre, tagliare, cappello, uccello.
2. *Tessere* — *lana* — *cucire* — filo, digitale, donna, spola.
3. *Rosa* — *fiore* — *patata* — tubero, verdure, giardino, grano.
4. *Quadro* — *parete* — *tappeto* — coprire, Firenze, stanza, pavimento.
5. *Fiore* — *gambo* — *albero* — uccello, verde, tronco, alto.
6. *Luna* — *rotonda* — *scatola* — legno, quadrata, pilota, battere.
7. *Lampo* — *luce* — *tuono* — sentire, rumore, rapido, tempesta.
8. *Timone* — *nave* — *coda* — vela, uccello, lunga, ruvida.
9. *Locomotiva* — *ferro* — *orologio* — oro, catena, tasca, molla.
10. *Uccello* — *ala* — *ragazzo* — braccio, vestiti, giuoco, uomo.
11. *Buono* — *migliore* — *migliore* — pessimo, cattivo, ottimo, terribile.
12. *Gigante* — *forte* — *bambino* — culla, cresce, piange, debole.
13. *Fringuello* — *uccello* — *barbone* — molle, coda, cane, leccare.

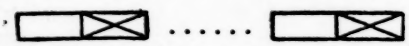
14.	*Frumento*	— *spiga*	— *fagiolo*	— violetto, verde, legume, dolce.
15.	*Tazza*	— *caffè*	— *pipa*	— fumare, tabacco, tè, leggero.
16.	*Martello*	— *utensile*	— *salotto*	— grande, caldo, stanza, sedere.
17.	*Cacciatore*	— *fucile*	— *pescatore*	— pesce, rete, furbo, bagnato.
18.	*Macchinista*	— *locomotiva*	— *autista*	— guidare, cavallo, carrozza, auto.
19.	*8*	— *40*	— *3*	— 15, 33, 9, 12.
20.	*Cibare*	— *affamare*	— *vivere*	— lungo, terra, morire, cielo.
21.	*Avversario*	— *nemico*	— *evitare*	— scansare, espugnare, uccidere, sparare.
22.	*Lui*	— *suo*	— *noi*	— nostro, loro, vostro, tuo.
23.	*Affondare*	— *annegato*	— *nuotare*	— acqua, oceano, salvato, celere.
24.	*Albero*	— *bosco*	— *persona*	— coppia, uomini, donne, moltitudine.
25.	*Lupo*	— *pecora*	— *gatto*	— pelliccia, gattino, cane, topo.
26.	*Aurora*	— *tramonto*	— *A*	— B, M, N, Z.
27.	*Spingendo*	— *spinge*	— *riscaldando*	— riscaldamento, riscaldare, riscaldava, riscalda.
28.	*Cattivello*	— *malfattore*	— *punzecchiare*	— mormorare, ammalato, punire, tormentare.
29.	*Ferire*	— *guarire*	— *veleno*	— bottiglia, magazzeno, bevanda, medicina.
30.	*3|2*	— *6*	— *1|2*	— 2, 4, 6, 8.
31.	*Amare*	— *gentilezze*	— *odiare*	— amore, uomini, insulti, rabbia.
32.	*Dubbio*	— *probabile*	— *probabile*	— certo, forse, vicino, lontano.

ESERCIZIO V.

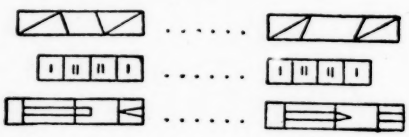
Se le due cose che si trovano vicine sono uguali, metti in mezzo una *U*; se sono differenti metti *D*. Seguire l'ordine indicato.

Cominciare qui:

273 273
3861 3854
R. C. Rolando . . . . R. C. Rollando



2579 2397
38637 38657
926745 926145
G. D. Rappe . . . . G. D. Rappa
F. Palte . . . . F. Palte



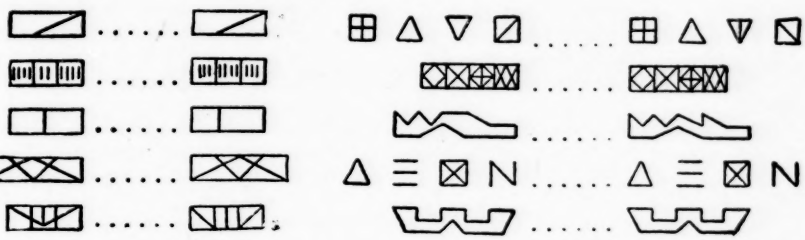
468225 468235
920379 923079
5218861 5218861
3238734 3328734
21059876 21059876
O. G. Menzolini . . . . O. G. Menzolini
P. D. Siegel . . . . P. D. Seigel
V. E. Riccardo . . . . V. E. Riccardo

PROVA V.

Se le due cose che si trovano vicine sono uguali, metti in mezzo una *U*; se sono differenti, metti *D*. Seguire l'ordine indicato.

Cominciare qui:

430	. . . .	430	51121793	. . . .	51221793
052	. . . .	055	329506267	. . . .	329506267
3172	. . . .	3172	194086451	. . . .	194806451
4963	. . . .	4963	315513797	. . . .	315513797
17360	. . . .	16370	1249950677	. . . .	1249950677
R. O. Barge	. . . .	R. O. Barge	1130529653	. . . .	1120539653
R. N. Calco	. . . .	R. N. Culco	1455419114	. . . .	1455419114
R. A. Costa	. . . .	R. A. Costa	424455571	. . . .	424554571
M. R. Costaricca	. . . .	M. R. Costaricca	7506459283	. . . .	7506459283
C. A. Antoni	. . . .	C. A. Antani	3583110496	. . . .	3583110496



94722	. . . .	94722	M. A. Borello	. . . .	M. A. Borelo
307651	. . . .	307561	M. B. Arsema	. . . .	M. B. Arsema
5834560	. . . .	5843560	V. Pallone	. . . .	V. Pallone
23720063	. . . .	23720063	L. Manzoni	. . . .	L. Mazzoni
52396120	. . . .	52396120	M. C. Rivoli	. . . .	M. C. Rivolo
N. P. Basso	. . . .	N. P. Bassano	720438058	. . . .	720438058
C. A. Andre	. . . .	C. A. Andro	791240794	. . . .	791240794
B. E. Bergamo	. . . .	B. E. Bergamo	9496326157	. . . .	9496236157
S. E. Fabris	. . . .	S. E. Fabri	5628913653	. . . .	5628813653
D. E. Bende	. . . .	D. E. Bende	6558348219	. . . .	6558348219

Ora continua con la colonna seguente.
Cerca di fare più che puoi.

ISTRUZIONI PER LA APPLICAZIONE DEL " NATIONAL INTELLIGENCE TEST „ (17)

I. - Osservazioni generali

Nella applicazione del reattivo si tenga presente quanto segue :

1) Lo sperimentatore deve parlare con chiarezza, non troppo in fretta, ed in modo tale da farsi comprendere senza sforzi da tutti i soggetti.

2) Le istruzioni e soprattutto gli ordini vanno dati con tono autoritario, e si esigerà obbedienza immediata. Qualunque ritardo o lentezza nell'obbedire deve essere escluso.

3) Lo sperimentatore si attenga scrupolosamente alle istruzioni riguardanti il reattivo. Soprattutto eviterà di dare ulteriori spiegazioni. Se un soggetto non si attenesse agli ordini, lo si richiami subito, e possibilmente durante un « esercizio », non durante una « prova ». (Ad ogni prova precede un « esercizio », che ha per fine di mostrare ai soggetti ciò che hanno da fare nella « prova » propriamente detta). Si mostri fermezza e decisione fin dal primo « esercizio »; ciò eviterà la necessità d'ulteriori interventi. Se il gruppo di soggetti si mostra lento nel reagire, converrà esercitarlo per un momento nel prendere e nel posare prontamente le matite, dietro l'ordine dello sperimentatore.

4) Lo sperimentatore stia attento per evitare qualsiasi incidente fuori o dentro l'aula in cui si lavora, per prevenire ogni disturbo.

5) L'aula deve essere tranquilla, indisturbata; preferibilmente si lavori senza spettatori.

6) *Lo sperimentatore si attenga scrupolosamente alle indicazioni del tempo concesso per ogni prova.* Possibilmente abbia un aiutante incaricato di controllare il tempo. La pratica insegna che diversamente sono inevitabili gli errori nella valutazione del tempo impiegato per ogni prova.

7) Bisogna evitare che i soggetti copino. Nessun soggetto deve toccare la carta prima del « via » e dopo l'« alt ».

8) Si stia attento che ogni soggetto abbia dinanzi a sè il libretto giusto, con le pagine tagliate. Lo sperimentatore tenga davanti a sè una copia del libretto, sulla quale avrà notato il tempo concesso per ogni prova, ed altre indicazioni utili. I soggetti si serviranno nel loro lavoro, di matita, non di penna.

9) I banchi o i tavolini sui quali si lavora siano completamente sgombri. All'inizio controlli perchè ogni soggetto sia provveduto di una matita ben appuntita, abbastanza dolce.

10) Converrà che lo sperimentatore controlli i dati personali del soggetto, verificandoli sul registro di classe, o su altri documenti ufficiali. Si noti che spesso i soggetti ignorano la propria data di nascita. In tal caso sarà inevitabile ricorrere ai registri di classe.

II. - Istruzioni da darsi ai soggetti

A) PRIMA DELL'ESAME.

Per tutta la durata dell'esame gli *ordini* « via », « alt », ecc. vanno dati rapidamente, energicamente, e si esigerà obbedienza istantanea. Le *istruzioni* invece vanno date ai soggetti lentamente, con particolare attenzione all'accento.

---

(17) In queste istruzioni riportiamo parte del « Manual of directions » compilato dagli AA. stessi del relativo.

Se i soggetti non hanno ancora subìto antecedentemente un esame di questo genere, si daranno le seguenti istruzioni:

Oggi dovrete dare un piccolo esame, per far vedere quanto siete intelligenti. Dovrete fare del vostro meglio, perchè vogliamo sapere se i bambini (gli allievi...) della scuola N. N. sappiano lavorare bene come i bambini (ecc.) *di altre scuole qui in Italia. Io credo che troverete molto interessanti le piccole prove che vi faremo fare.* (Nelle classi inferiori si dirà: *che vi piaceranno molto le piccole prove che vi faremo fare*).

Se i soggetti hanno già subìto antecedentemente un esame col reattivo, si dirà: *Ecco ancora alcune di quelle piccole prove che già avete fatto alcuni giorni (mesi, settimane,* ecc.) *fa.*

Poi si continua:

Ora darò a ciascuno di voi uno di questi libretti (farne vedere uno). *Tenetelo chiuso sul vostro banco (tavolino) fino a quando io vi dirò che cosa ne dovrete fare.*

(Far chiudere i libretti, stando attento che nessuno li apra).

Ora fate così: scrivete il vostro nome e cognore dove sta scritto: « Nome e cognome » (pausa). *Dietro le parole « Scuola e classe » scrivete:* (qui lo sperimentatore dice il nome della scuola ecc., e la classe). *Sulla linea seguente dopo: « Data di nascita », scrivete il giorno in cui siete nati* (pausa). *Poi, sulla linea con la parola « età » scrivete quanti anni di età avete* (pausa). *Sulla linea seguente scrivete la data di oggi* (dirla; pausa).

Lo spazio che rimane sul frontespizio potrà servire allo sperimentatore per annotare vari dati; ad es.: il fine della ricerca, ulteriori dati personali sui soggetti; eventualmente si aggiungerà il nome dello sperimentatore.

In fine si dirà:

Quando avete scritto tutto ciò che vi ho detto, mettete giù le matite; così io posso vedere se siete tutti pronti.

Nelle classi inferiori i dati suddetti si scriveranno sulla lavagna, per guadagnare tempo.

(Da questo punto si differenziano le istruzioni per la scala *A* e la scala B).

B) ISTRUZIONI PARTICOLARI PER L'APPLICAZIONE DELLA SCALA « A ».

Ora dovrete fare proprio bene quel che vi dirò. Dovrete girare la pagina soltanto quando ve lo dico io. Non cominciate a scrivere prima che io vi dica « via ». Quello sarà sempre il segnale per cominciare il lavoro. Quando vi dico « alt », dovete cessare immediatamente *il lavoro, e tenere le braccia conserte* (far vedere come). *Io starò molto attento per vedere se siete capaci di fare tutto bene ed in fretta. Quando avrete cominciato a lavorare non dovete chiedere più nulla.*

Ora aprite il libretto. Sopra alla pagina trovate scritto: « Esercizio primo ». State sempre attenti a girare una sola pagina per volta. Sopra questa pagina deve star scritto: « Esercizio primo » (controllare).

1. - *Problemi di matematica.*

Quando tutti hanno girato la pagina (parlando lentamente): *Quando io dirò « via », cercherete di risolvere questi piccoli problemi più in fretta che potete. Scriverete le risposte al posto dei puntini. Potete usare lo spazio lasciato in bianco per fare le operazioni. Quando sbagliate non vi è bisogno di cancellare con la gomma, cancellate pure con la matita. Lavorate sempre, senza fermarvi. Per fare più in fretta, basta che scriviate soltanto i numeri.* (Dare un esempio: tre matite più tre matite sono sei matite. Basta scrivere 6; non v'è bisogno di aggiungere la parola « matite »). *Pronti! Via!*

Dopo *un* minuto: « *alt!* » (controllare se tutti cessano immediatamente di scrivere e tengono le braccia conserte). *Non vi ho lasciato finire, perchè i problemi di questa pagina servono soltanto per farvi vedere cosa avrete da fare poi nella pagina seguente. Quando ve lo dirò, girerete la pagina; poi, quando vi dico « via! », cercherete di risolvere più esercizi che potete. Girate la pagina! Guardate se in alto sta scritto « prova prima ». Via!*

Dopo *cinque* minuti: *alt!* (controllare se l'ordine viene eseguito prontamente; poi, lentamente): *Guardate ora l'esercizio secondo alla pagina seguente in alto.*

2. - *Completamento di frasi.*

Guardate il primo esempio in alto. Zucchero - lineetta - dolce. Che parola ci vorrebbe ancora in questa frase? (pausa per attendere le risposte giuste). *Sì, quella sarebbe una risposta giusta. Scrivete tutti « è » al posto dei puntini. Ora guardate la frase seguente: i pesci - lineetta - nell'acqua. Che parola manca qui?* (pausa) *Sì, scrivete tutti: « stanno ».*

Quando vi dirò « via », farete da soli le altre frasi di questa pagina; ricordatevi: al posto dei puntini dovete scrivere quella s o l a parola, per cui la frase diventi chiara. « via! ».

Dopo *mezzo* minuto: *alt! Alla pagina seguente ne troverete ancora di queste frasi. Quando vi dirò di girare la pagina, lo farete subito; troverete allora scritto in alto al foglio: « Prova seconda ». Quando poi vi dirò via, comincerete a farne più che potete. Girate la pagina! Guardate se in alto sta scritto « prova seconda ». Via!*

Dopo *quattro* minuti: *Alt!* (pausa; poi, adagio): *Guardate ora l'esercizio terzo alla pagina seguente in alto.*

3. - *Scelta logica.*

Guardate il primo esempio in alto. Uomo... (corpo, parapioggia, testa, scarpa, denti). Queste cinque parole dicono ciò che un uomo può avere. Ma due *di esse dicono ciò che un uomo ha* sempre. *Un uomo non ha sempre un parapioggia. E non ha neppure sempre le scarpe. Non ha sempre i denti. Invece, un uomo ha sempre un corpo ed una testa. Perciò sotto « corpo » e sotto « testa » c'è una lineetta.*

Guardate ora la riga seguente: cane... (coperta, catena, collare, gambe, naso). Due di queste parole dicono ciò che il cane ha sempre. Quali sono? (pausa per le risposte giuste). *Sì, gambe e naso. Metterete perciò tutti una lineetta sotto la parola gambe e sotto la parola naso. Guardate la terza riga: casa... (sotterraneo, vernice, stanza, serva, pareti). Ognuno di voi ora deve mettere una lineetta sotto le due parole che indicano ciò che una casa ha s e m p r e* (pausa). *Quali parole avete sottolineato? Sì le parole giuste sono « stanza » e « pareti ». Quando vi dirò « via », voi farete gli altri esempi di questa pagina. Ricordatevi che dovrete sottolineare in ogni riga soltanto* due *parole che indicano ciò che quella cosa ha sempre. Via!*

Dopo *mezzo* minuto: *Alt! Alla pagina seguente troveremo ancora di queste frasi. Quando ve lo dirò voi girerete la pagina e troverete scritto in alto « prova terza ». Quando vi darò il via, cercherete di farne più che potete. Girate la pagina! Guardate bene se in alto sta scritto « prova terza ». Via!*

Dopo *tre* minuti: *Alt!* (pausa; poi adagio): *Ora guardate alla pagina seguente in alto l'esercizio quarto.*

4. - *Opposizioni.*

Guardate il primo esercizio in alto. Freddo - caldo. Queste due parole significano una stessa cosa? (pausa per le risposte giuste). *No: sono del tutto differenti. Perciò in mezzo alle due parole sta scritta una* D, *che vuol dire differenti:* D *è la prima lettera di* differente. *Guardate le due parole seguenti: bagnato - umido. Significano suppergiù lo stesso?* (pausa) *Sì, significano quasi lo stesso, cioè cose simili. Scriviamo in mezzo alle due una* S, *per dire* simile. *Scrivetela tutti:* S, *al posto dei puntini tra « bagnato » ed « umido ». Ora guardate gli esempi seguenti: pessimo - ottimo. Cosa dovete mettere qui?* (pausa) *Sì, una* D. *Scrivete tutti una* D *al posto dei puntini. Quando io vi darò il via, voi farete gli altri esempi di questa pagina. Ricordatevi bene: se le due parole significano cose simili, dovete scrivere* S *al posto dei punti; se sono proprio differenti molto, scriverete una* D. *Via!*

Dopo mezzo *minuto: alt! Alla pagina seguente continuerete poi il lavoro. Quando ve lo dirò, girerete la pagina, e troverete scritto in alto: « prova quarta ». Quando poi vi dico « via » cercherete di farne più che potete. Girate la pagina! Guardate se in alto sta scritto: « prova quarta ». Via!*

Dopo *due* minuti: *alt!* (poi, adagio): *guardate ora l'esercizio quinto alla pagina seguente in alto.*

5. - *Prova della chiave.*

Vedete stampato in alto una serie di piccoli disegni. Sotto ogni segno sta scritto un numero; dinanzi a tutta la serie di segni sta scritto: chiave. Poi, sotto la chiave, vedete due righe lunghe con quegli stessi segni, ma senza numeri sotto. Ora guardate un po' il primo segno della prima riga lunga. Siete capaci di trovare questo stesso segno nella chiave? Sì, c'è, e nella chiave sotto questo segno sta scritto un 3, perciò anche qui vi è un 3. Guardate il secondo segno. Vi sta scritto sotto uno, *perchè anche nella chiave sotto questo stesso segno c'è* uno. *Guardate il segno che segue. È uguale a quello che nella chiave ha un quattro?* (pausa per le risposte giuste). *Sì, nella chiave sotto lo stesso segno c'è un quattro. Guardate il segno che segue, e poi vedete nella chiave per sapere che numero ha. Che numero deve essere?* (pausa). *Sì, 6. Mettete dunque tutti un sei sotto questo segno* (pausa). *Che numero bisogna mettere sotto il segno che segue?* (pausa). *Sì, 2. Mettete tutti due* (pausa).

Quando vi dirò « via », voi farete lo stesso lavoro con gli altri segni. Cercate di fare tutte e due le righe. Ricordatevi: dovete mettere sotto ogni segno quello stesso numero che v'è scritto sotto nella chiave. Non saltatene nessuno! via! (controllare se tutti hanno compreso).

Dopo *mezzo* minuto: *Alt! Poi ne faremo ancora di questo lavoro. Quando ve lo dirò, girerete di nuovo la pagina, e troverete scritto in alto: « prova quinta ». Quando vi dico « via », cercherete di fare più righe che potete. Girate la pagina! via!* (dopo *tre* minuti): *Alt! Girate il libretto* (controllare se tutti eseguiscono prontamente l'ordine). *Ora passate i libretti avanti.*

C) ISTRUZIONI PARTICOLARI PER LA APPLICAZIONE DELLA SCALA « B ».

Ora dovrete fare proprio bene quel che vi dirò. Dovrete girare la pagina soltanto quando ve lo dico io. Non cominciate a scrivere prima che io vi dica « via ». Quello sarà sempre il segnale per cominciare il lavoro. Quando vi dico « alt » dovete cessare immediatamente *di scrivere, e tenere le braccia conserte* (far vedere come). *Starò molto attento per vedere se siete capaci di fare tutto bene e in fretta. Quando avremo cominciato il lavoro, non dovete domandare più nulla.*

Ora aprite il libretto. Sopra alla pagina trovate scritto: « esercizio primo ». State sempre attenti a girare solo una pagina per volta. Sopra a questa pagina deve star scritto « esercizio primo » (controllare).

1. - *Lavoro di calcolo.*

(Quando tutti hanno girato la pagina; parlando lentamente): *Quando io dirò: « via », cercherete di fare questi piccoli esercizi più in fretta che potete, senza sbagliare, e senza saltarne nessuno. State molto attenti a quel che dovete fare: sopra ogni esercizio sta scritto che operazione c'è da fare. « via! ».*

Dopo *un* minuto: « *Alt* » (controllare se tutti cessano immediatamente e tengono le braccia conserte). *Non vi ho lasciato finire, perchè gli esercizi in questa pagina servono soltanto per farvi capire cosa avrete da fare poi alla pagina seguente.*

Adesso, quando lo dirò, girerete la pagina, e poi, quando dico « via », cercherete di fare più esercizi che potete. Girate la pagina! Guardate se in alto sta scritto « prova prima ». Via!

Dopo *quattro* minuti: *Alt!* (controllare se l'ordine viene eseguito prontamente; poi, lentamente): *Guardate ora l'esercizio secondo alla pagina seguente.*

2. - *Cultura generale.*

Guardate il primo esempio in alto. « Le pecore mangiano ordinariamente noci, erba, frutta, pane ». Quale è la risposta giusta? (pausa per attendere le risposte giuste). *Sì, erba. Perciò sotto la parola « erba » c'è una lineetta. Adesso leggete la seconda frase. « Il numero dei giorni in una settimana è « 2, 7, 15, 25 ». Quale è la risposta giusta?* (pausa per attenderla). *Sì, sette. Perciò mettete ora tutti una lineetta sotto la cifra sette. Quando*

vi dirò « via », farete da soli gli altri esempi di questa pagina. Ricordatevi bene che in ogni frase dovete mettere una sola *lineetta sotto la risposta giusta. Via!*

Dopo *mezzo* minuto: *Alt! Fra poco vedremo ancora altri di questi esempi. Quando vi dirò: « girare la pagina », lo farete subito; vedrete allora che sopra alla pagina sta scritto: « prova seconda ». Quando poi dirò « via », cercherete di fare più che potete. Girate la pagina! Guardate se in alto sta scritto « prova seconda ». Via!*

Dopo *quattro* minuti: *Alt!* (pausa; poi, adagio): *Guardate ora l'esercizio terzo alla pagina seguente, in alto ».*

3. - *Comprensione di frasi.*

Guardate il primo esempio in alto. Le vacche sanno mangiare? Quale è la risposta giusta? Sì o no? (pausa per attendere la risposta giusta). Sì: perciò la parola « sì » è sottolineata. Ora leggete la domanda che segue: Le pietre possono nuotare? Quale è la risposta giusta? (pausa). *Bene: perciò mettete ora tutti una lineetta sotto la parola « no ». Quando vi dirò « via », voi farete gli altri esempi di questa pagina. Leggete sempre prima bene la domanda, e poi sottolineate la risposta giusta. Via!*

Dopo *mezzo* minuto: *Alt! Alla pagina seguente ne troveremo ancora di queste domande. Quando vi dirò di girare la pagina, lo farete subito e troverete scritto in alto: « Prova terza ». Quando poi dirò « via », cercherete di farne più che potete. Girate la pagina! Guardate se in alto sta scritto « prova terza ». Via!*

Dopo *tre* minuti: *Alt!* (pausa; poi adagio): *Ora guardate alla pagina seguente, in alto, l'esercizio quarto.*

4. - *Analogie.*

Ora dovrete stare molto attenti a quel che vi dico. (Adagio): *Guardate tutti il primo esempio in alto. Cielo - Azzurro... Erba - cresce, estate, verde, alta. Quale di queste ultime quattro parole è giusta? Sì, verde. Il cielo è azzurro, e l'erba è verde, perciò la parola « verde » è sottolineata. Guardate ora la riga seguente: uccello - canta... cane - coda, abbaia, corre, canile. Quale di queste quattro ultime parole è giusta?* (Pausa). *Sì, abbaia. Mettete tutti una lineetta sotto la parola « abbaia ». Gli uccelli cantano e i cani abbaiano. Guardate ora la terza riga. Uccello - vola... cane - Che cosa?* (Pausa). *Sì, corre. Gli uccelli volano ed i cani corrono. Guardate la riga seguente: scarpe - piede... cappello - soprabito, naso, vedere, testa. Quale di queste ultime quattro parole è giusta?* (Pausa). *Bene, testa. Una scarpa sta al piede come un cappello sta alla testa. Mettete tutti una lineetta sotto la parola testa. Vedete quindi cosa c'è da fare: bisogna sottolineare ogni volta una delle ultime quattro parole. Provate di fare l'esempio seguente: vestito - lana... cappello... Ora mettete tutti una lineetta sotto la parola giusta tra le quattro che seguono.* (Pausa). *Quale parola avete sottolineato? La parola giusta è « paglia ». I vestiti si fanno spesso di lana, ed i cappelli si fanno spesso di paglia. Quando vi dirò « via », voi farete gli altri esempi di questa pagina. Ricordatevi: prima leggere bene le prime tre parole; poi leggere le ultime quattro; e sottolineare la parola giusta di queste ultime quattro. Via!*

Dopo *mezzo* minuto: *Fra poco continueremo lo stesso lavoro. Quando ve lo dirò, voi girerete la pagina, e vedrete scritto in alto « prova quarta ». Quando poi dirò « via », cercherete di fare più che potete. Girate la pagina! Guardate se in alto sta scritto « prova quarta ». Via!*

Dopo *tre* minuti. *Alt!* (pausa; poi adagio): *Guardate ora l'esercizio quinto alla pagina seguente in alto.*

5. - *Confronti.*

Guardate i primi due numeri: 2-7-3... 2-7-3. *Sono uguali?* (pausa per la risposta giusta). *Sì, sono uguali. Mettete perciò in mezzo un* U *che vuol dire uguale; al posto dei puntini. Guardate i due numeri che seguono:* 3-8-6-1... 3-8-3-4, *sono uguali?* (pausa). *No, non sono uguali, sono differenti. Scrivete tutti una* D *al posto dei puntini in mezzo alle due cifre. Questa* D *la metterete per dire che sono differenti. Guardate la riga seguente, quei due nomi. Sono uguali?* (pausa). *No, sono differenti: scrivete perciò tutti una* D *al posto dei puntini in mezzo ai due nomi. Guardate ciò che segue: due piccoli disegni. Sono uguali? Sì. Mettete perciò in mezzo* U.

(Adagio) : *Quando vi dico « via », farete lo stesso con gli altri esempi di questa pagina. Ricordatevi : se le due cose che stanno in una stessa riga sono uguali, metterete* U *al posto dei puntini, se sono differenti, metterete* D. *Non saltate nulla. Via!*

Dopo *mezzo* minuto : *Alt. Poi ne faremo ancora, alla pagina seguente. Quando ve lo dirò, girerete la pagina, e vedrete scritto : « Prova quinta » ; quando poi dirò « via », cercherete di fare più che potrete. Quando avrete finito una colonna, comincerete subito quella seguente. Girate la pagina! Via!*

Dopo *due* minuti : *Alt! Girate il libretto* (controllare se tutti eseguiscono l'ordine). *Ora passate i libretti avanti.*

III. - Istruzioni per il lavoro di correzione

Si raccomanda di servirsi per la correzione di un « foglio-schema », sul quale si scriveranno le risposte giuste in modo tale da poterle mettere accanto a quelle dei soggetti ; ciò permette di correggere i libretti con una notevole velocità. Nella edizione americana lo schema consiste per la scala *A* di due fogli, di cui il primo, fatto di carta bianca, resistente, contiene le risposte per le prove I-IV ; il secondo, di carta trasparente, quelle per la prova V ; per la scala *B* consiste di un unico foglio, che contiene tutte le risposte, per le prove I-V.

Per garantire la precisione, il lavoro di correzione dovrà essere controllato da una seconda persona. La pratica ha insegnato che un correttore provetto fa in media un errore per libretto ; le persone non allenate fanno sempre un numero molto più considerevole di errori.

Una matita rosso-azzurra rende più esatta la correzione e più agevole il lavoro di controllo, perchè in questa maniera v'è una chiara distinzione tra il lavoro del soggetto e i segni del correttore. Si eviti di mettere dei segni sopra lo scritto dei soggetti o in luoghi dove potrebbero causare confusione.

Conviene che nella correzione si segnino le risposte *errate*, non quelle giuste. Si adoperi un segno convenzionale (v) per marcare una risposta errata ; soltanto nella prova IV di scala *A* e nelle prove 3 e 5 della scala *B* si dovranno segnare le omissioni con una *O*.

Il metodo più rapido consiste nel contare gli errori e le omissioni e sottrarli dal numero delle risposte date ; più lento diventa il lavoro se si contano direttamente le risposte giuste. Seguendo il primo metodo, si arriva a conoscere il numero delle risposte giuste, che in vari casi coincide col risultato della prova.

In quelle prove invece dove il risultato numerico è dato dal numero delle risposte giuste diminuito con quello degli errori, si dovranno fare due passi distinti nel lavoro di correzioni : contare separatamente le risposte errate, e sottrarre il loro numero da quello delle risposte giuste, ottenuto col metodo accennato. Il risultato dà pure il risultato numerico della prova. Il risultato finale di tutto l'esame è uguale alla somma dei risultati ottenuti nelle singole prove.

A) REGOLE GENERALI PER LA VALUTAZIONE DELLE RISPOSTE.

1. Ogni risposta data da un soggetto verrà contata o giusta o errata. Non si dànno frazioni di punti.
2. Se un soggetto ha corretto una risposta, si conterà come risposta la correzione.
3. Non v'è bisogno di marcare distintamente gli errori e le omissioni, eccetto, nella scala *A*, per la prova IV, e nella scala *B* per le prove III e V, dove il risultato è uguale al numero delle risposte giuste meno quello degli errori, e dove quindi bisogna segnare distintamente gli errori e le omissioni.
4. Colui che corregge, segnerà chiaramente qual è l'ultima risposta, tracciando una riga lunga, che continui anche nel margine.
5. Per nessuna prova si darà un risultato negativo. Se nelle prove IV della scala *A* e III o V della scala *B*, il sottraendo (cioè il numero degli errori) supera quello delle risposte giuste, il risultato della prova è zero.
6. Il numero delle risposte giuste d'una prova (e il numero degli errori per la prova IV, rispettivamente III e V) va segnato all'angolo inferiore di destra della pagina ; attorno

al numero si tracci un cerchietto. In seguito colui che controlla metterà accanto al cerchio il suo segno di controllo.

7. Il numero delle risposte giuste ad ogni prova segnato all'angolo inferiore di destra d'ogni pagina (ed il numero degli errori nelle prove IV, risp. III e V) dovranno essere ricopiate in uno specchietto apposito; i numeri verranno poi elaborati ulteriormente secondo le indicazioni seguenti; ad esempio moltiplicando il numero delle risposte per due, ecc., per ottenere il risultato d'ogni prova. Addizionando i cinque risultati così ottenuti si saprà il risultato finale del reattivo.

B) REGOLE PARTICOLARI PER LA CORREZIONE DI SCALA « A ».

a) *Problemi di matematica.*

1. Il risultato è uguale al numero delle risposte giuste moltiplicato per due.
2. La risposta può essere scritta al posto dei puntini o altrove vicino al testo del problema.
3. Se per un problema vi sono due risposte, si conta errore.
4. Se risulta che il soggetto scrivendo le risposte ha sbagliato riga, per cui anche tutte le altre risposte restano spostate, si possono calcolare come giuste se risultano tali.
5. Si permette la omissione del segno per « Lire » ecc.

b) *Completamento di frasi.*

1. Il risultato è uguale al numero delle frasi giuste moltiplicato per due.
2. Nello « schema » si registreranno le risposte ammissibili come giuste. Bisogna tener presente però la possibilità che anche in seguito si presentino altre frasi, pure giuste. Se però rimane qualche dubbio per quanto minimo, si conta errore.
3. Risposte grammaticalmente errate vanno contate come errori. Fa eccezione il genere: se dopo un articolo maschile si trova una parola femminile o viceversa, non si conterà errore. Non si baderà agli errori di ortografia, se le parole sono ben scelte.
4. Al posto dei puntini deve essere scritta ogni volta *una sola* parola; altrimenti la frase, per quanto suoni bene, va contata come errore.

c) *Scelta logica.*

1. Si daranno per ogni risposta
   in cui ci sono due parole giuste sottolineate: 2 punti;
   in cui ci sono più di due parole sottolineate: 0 punti;
   in cui v'è una sola parola giusta sottolineata: 1 punto.
2. Il risultato finale della prova è uguale al numero delle parole giuste sottolineate.
3. Ogni metodo di indicare la risposta, purchè chiaro, è ammesso.

d) *Opposizioni.*

1. Il risultato è uguale al numero delle risposte giuste meno quello degli errori.
2. Se il soggetto ha risposto in tutti i casi con « D » oppure in tutti i casi con « U », il risultato è zero.

e) *Prova della chiave.*

1. Si moltiplichi il numero delle risposte giuste con tre decimi (0,3). Poi si arrotondi il risultato fino al numero intero più vicino. Così, 46 risposte giuste dànno come risultato della prova, 14. (45=13,5 dà come risultato 13).

C) REGOLE PARTICOLARI PER LA CORREZIONE DI SCALA « B ».

a) *Esercizi di calcolo.*

1. Il risultato è uguale al numero delle risposte giuste moltiplicato per due.
2. Verrà contata come giusta la risposta anche se non si trova al proprio posto, purchè risulti evidente che appartiene a quel dato esercizio.

3. Se per un esercizio vi sono due risposte, si conta errore.
4. Si permette la omissione del segno per « lire ».
5. Si permette la omissione della virgola negli esercizi 13, 15, 22.
6. Si contano come giuste le risposte con frazioni decimali.
7. Nell'esercizio N. 19 i minuti debbono essere ridotti ad ore intere; al N. 21 gli hg. a kg. Quindi, in modello 2, la risposta 3 ore 92 minuti è errata; la risposta deve essere, in questo caso, 4 ore 32 minuti.
8. Quando in un esercizio di divisione il soggetto indica un « resto » anzichè aggiungere una frazione al risultato, si conterà errore nelle classi superiori alla seconda media.

b) *Cultura generale.*

1. Il risultato è uguale al numero delle risposte giuste.
2. Ogni metodo di rispondere è ammesso, purchè sia chiaro.
3. Se due o più risposte sono sottolineate in una riga, si conta errore.

c) *Comprensione di frasi.*

1. Il risultato è uguale al numero delle risposte giuste meno gli errori.
2. Ogni metodo chiaro di rispondere è ammesso.
3. Se in una risposta sono stati sottolineati tanto *sì* che *no*, si conterà una omissione, non un errore.
4. Se in tutta la prova il soggetto ha sottolineato sempre *si* o sempre *no*, la prova vale per 0.

d) *Analogie.*

1. Il risultato è uguale al numero delle risposte giuste.
2. Ogni metodo chiaro di rispondere è ammesso.
3. Se il soggetto avesse sottolineato una delle tre prime parole, ciò non influisce nel risultato.
4. Se in un numero si trovano sottolineate due o più parole, di esso non si terrà conto.

e) *Confronti.*

1. Il risultato è uguale al numero delle risposte giuste meno gli errori.
2. Se il soggetto ha risposto sempre *S* o sempre *D*, il risultato è 0.

IV. - Norme

Il risultato mediano o medio in ogni classe o età servirà per la valutazione dei risultati quando il reattivo viene applicato ad una classe o gruppo di soggetti.

I risultati medi forniscono delle norme, che indicheranno allo sperimentatore ciò che ci si può attendere in media dal « soggetto-tipo » (risp. dall'« allievo-tipo ») di una data classe o età.

Si noti però che il risultato medio che si otterrà applicando il reattivo a dati gruppi di soggetti, varierà non soltanto con la classe e con l'età, ma anche con l'ambiente, la località ed altri fattori. Di qui la difficoltà di stabilire delle norme valide universalmente.

Tuttavia, questa difficoltà nel fissare uno « standard » definitivo per un determinato reattivo ha delle conseguenze meno gravi di quel che potrebbe apparire a prima vista. Ad un fine immediato di classificazione è generalmente di maggior utilità la conoscenza delle medie e del campo di dispersione, stabiliti da ogni sperimentatore nel proprio ambiente, più che non quella delle medie di tutta una nazione o di un gruppo maggiore. Le differenze fra i livelli intellettuali medi di due città possono essere interessanti e possono contenere degli insegnamenti utili; in pratica però spesso la loro importanza cederà dinanzi a quella del rapporto di ogni singolo soggetto con la norma del proprio paese o della propria scuola.

Le norme *di intelligenza non sono dei* livelli fissi (*standards*) *a cui si possa tentare di portare gli allievi di una scuola attraverso l'esercizio, e quindi non si possono confondere e nemmeno confrontare con i « livelli » di ortografia, di scrittura, di calcolo,* ecc.

a) *Norme di età.*

La tabella I dà le norme di età ottenute con la scala *A*, e calcolata in base ai risultati ottenuti con 32.372 allievi in 19 località differenti.

TABELLA I.

Norme di età (numero medio dei punti ottenuti) per scala A.

Età all'ultimo compleanno	*N. casi*	*Norme*
8	2116	46
9	4016	61
10	5028	76
11	5217	93
12	5330	109
13	5599	124
14	4542	133
15	524	136

La tabella I bis dà le norme di età ottenute con la scala B, calcolate in base ai risultati ottenuti con circa 32.000 allievi in 19 località diverse.

TABELLA I *bis*.

Norme di età (numero medio dei punti ottenuti) per scala B.

Età all'ultimo compleanno	*N. casi*	*Norme*
8	2000	53
9	4000	68
10	5000	80
11	5000	96
12	5000	110
13	5500	123
14	4500	132
15	500	135

In queste due tabelle (I e I *bis*) ogni « età » rappresenta gli allievi che hanno già compiuto quella età, e non hanno ancora raggiunto l'anno di età seguente; ad esempio età 9 comprende tutti gli allievi da 9 anni 0 mesi fino a 9 anni 11 mesi compresi. La norma per quella età corrisponde quindi a 9 anni e mezzo, l'età media degli allievi che hanno « 9 anni ».

Le suddette norme valgono per gli allievi della scuola elementare appartenenti a classi superiori alla seconda (18). Le norme per età inferiori, specialmente per gli 8 e 9 anni, sono più alte di quel che risulterebbero se all'esame avessero pure partecipato gli allievi meno intelligenti di quell'età, non ancora promossi alla terza.

(18) Corrispondente alla terza classe elementare in Italia .

La tabella II mostra chiaramente quanto sia difficile stabilire delle norme universalmente valide. Si osservi, confrontando la tabella I con la tabella II, che l'allievo medio nella città A dà un risultato equivalente, in pratica, alla « norma » stabilita per l'età di 12 anni; l'allievo medio nella città P ha, ad 11 anni di età cronologica, 6 mesi di età mentale in meno della « norma ». Così l'allievo medio della scuoletta R ha due anni di età mentale in meno rispetto all'allievo medio della stessa età cronologica nella città A. Queste stesse differenze si incontrano pure tra le scuole di una stessa città. Tutto ciò che si può dire delle norme riportate nella tabella I (come pure di norme simili pubblicate a proposito di altri reattivi collettivi destinati per le scuole elementari e medie), è che esse indicano con sufficiente esattezza le medie che s'incontrano nelle scuole in genere quando vengono combinati i risultati ottenuti nelle città con quelli ottenuti in campagna, per dare un'idea giusta globale della popolazione scolastica (19).

TABELLA II.

Risultati medi ottenuti col reattivo per la valutazione dallo sviluppo intellettivo, scala A, con allievi di 11 anni di età, in 18 scuole differenti.

Luogo	*N. allievi*	*Risultato*	*Luogo*	*N. allievi*	*Risultato*
A	830	108	J	146	90
B	213	108	K	185	90
C	18	103	L	31	89
D	276	98	M	31	89
E	24	98	N	442	85
F	1251	96	O	105	84
G	89	94	P	1320	84
H	89	92	Q	38	80
I	103	91	R	26	76

TABELLA II *bis*.

Risultati medi ottenuti col reattivo per la valutazione dallo sviluppo intellettivo, scala B, con allievi di 11 anni di età, in 18 scuole differenti.

Luogo	*N. allievi*	*Risultato*	*Luogo*	*N. allievi*	*Risultato*
A	830	110	J	146	94
B	213	110	K	185	94
C	18	105	L	31	93
D	276	101	M	31	93
E	24	101	N	442	89
F	1251	99	O	105	88
G	89	97	P	1320	88
H	89	96	Q	38	84
I	103	95	R	26	80

b) *Equivalenti di età mentale.*

La tabella III dà il metodo di ridurre i risultati con i reattivi per la valutazione dello sviluppo intellettivo, all'età mentale. Questa tabella è stata ottenuta da tabella I per mezzo

(19) Osservazioni analoghe bisognerà fare, a fortiori, per il confronto tra i dati ottenuti in nazioni diverse.

d'interpolazione. Queste età mentali sono analoghe a quelle dedotte dalla scala Binet-Simon. In ciascuna delle due serie di reattivi ciò che un fanciullo « medio » può « rendere » viene stabilito in base ad un calcolo dei punti ottenuti in media ad una data età (20).

TABELLA III.

Riduzione dei risultati ottenuti con i Reattivi per la Valutazione dello Sviluppo Intellettivo ad Età Mentali equivalenti (in mesi).

SCALA A

Risultato	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*
41	97	71	122	101	144	131	170	161	200
42	98	72	123	102	144	132	171	162	201
43	99	73	124	103	145	133	172	163	202
44	100	74	125	104	146	134	173	164	203
45	101	75	126	105	146	135	174	165	204
46	102	76	126	106	147	136	175	166	205
47	103	77	127	107	148	137	176	167	206
48	103	78	128	108	149	138	177	168	207
49	104	79	128	109	150	139	178	169	208
50	105	80	129	110	151	140	179	170	209
51	106	81	130	111	151	141	180	171	210
52	107	82	131	112	152	142	181	172	211
53	107	83	131	113	153	143	182	173	212
54	108	84	132	114	154	144	183	174	213
55	109	85	132	115	155	145	184	175	214
56	110	86	133	116	156	146	185	176	215
57	111	87	134	117	156	147	186	177	216
58	112	88	134	118	157	148	187	178	217
59	112	89	135	119	158	149	188	179	218
60	113	90	136	120	159	150	189	180	219
61	114	91	137	121	160	151	190	181	220
62	115	92	137	122	160	152	191	182	221
63	116	93	138	123	161	153	192	183	222
64	117	94	138	124	162	154	193	184	223
65	118	95	139	125	163	155	194	185	224
66	118	96	140	126	165	156	195	186	225
67	119	97	141	127	166	157	196	187	226
68	119	98	142	128	167	158	197	188	227
69	120	99	142	129	168	159	198	189	228
70	121	100	143	130	169	160	199	190	229

(20) Da ciò non segue che le due « età mentali » debbano sempre corrispondersi. Ciò in parte perchè, come abbiamo detto sopra, il gruppo di allievi di 8/9 anni non fu completo. In parte anche perchè i due reattivi differiscono nella loro composizione e nel procedimento. Un ragazzo ben dotato, ma che non sappia ancora leggere bene, avrà quasi di sicuro una età mentale più alta se esaminato con B. S. che non se lo esamina con qualunque serie di reattivi che richiedano la capacità di leggere. Perciò si raccomanda di indicare sempre in base a quale reattivo è stato stabilita l'E. M. o il Q. I.

TABELLA III *bis*.

Riduzione dei risultati ottenuti con i Reattivi per la Valutazione dello Sviluppo Intellettivo ad Età Mentali equivalenti (in mesi).

SCALA B.

Risultato	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*	*Risultato*	*E.M. (mesi)*
41	90	71	118	101	142	131	172	161	202
42	91	72	118	102	143	132	173	162	203
43	92	73	119	103	144	133	174	163	204
44	93	74	119	104	144	134	175	164	205
45	94	75	121	105	145	135	176	165	206
46	95	76	122	106	146	136	177	166	207
47	96	77	123	107	146	137	178	167	208
48	97	78	124	108	147	138	179	168	209
49	98	79	125	109	148	139	180	169	210
50	99	80	126	110	150	140	181	170	211
51	100	81	127	111	151	141	182	171	212
52	101	82	128	112	151	142	183	172	213
53	102	83	128	113	152	143	184	173	214
54	103	84	129	114	153	144	185	174	215
55	103	85	130	115	154	145	186	175	216
56	104	86	131	116	156	146	187	176	217
57	105	87	131	117	156	147	188	177	218
58	106	88	132	118	157	148	189	178	219
59	107	89	132	119	158	149	190	179	220
60	107	90	133	120	159	150	191	180	221
61	108	91	134	121	160	151	192	181	222
62	109	92	134	122	161	152	193	182	223
63	110	93	135	123	162	153	194	183	224
64	111	94	136	124	163	154	195	184	225
65	112	95	137	125	165	155	196	185	226
66	112	96	138	126	167	156	197	186	227
67	113	97	138	127	168	157	198	187	228
68	114	98	139	128	169	158	199	188	229
69	115	99	140	129	170	159	200		
70	116	100	141	130	171	160	201		

Si noti bene che gli equivalenti in E. M. per i risultati inferiori a 46 e superiori a 136 (per la scala A), e inferiori a 55 o superiori a 135 (per la scala B) si possono soltanto estimare; siccome però potrebbero portare ad ipotesi false, e dato anche che non corrispondono al metodo solito per la valutazione dell'EM, si raccomanda, per quel che riguarda gli estremi della scala, di confrontare direttamente i punti riportati.

VI. - RISULTATI OTTENUTI IN ITALIA

La applicazione da noi fatta finora in Italia del National Intelligence Test non si può chiamare, certo, « su larga scala ». Tuttavia, mettendone a confronto i risultati con i dati raccolti in America, in Francia e in Olanda, e tenendo conto delle condizioni particolari in cui si è dovuto lavorare, come pure delle classi messeci a disposizione per le prove, ci sembra di aver motivo sufficiente per ritenere che le medie americane valgano anche per l'Italia; cioè, se la applicazione nostra fosse stata fatta su un numero più grande di soggetti, le « norme » si sarebbero avvicinate notevolmente a quelle americane.

Le prove si eseguirono in cinque scuole torinesi: 2 scuole elementari, 2 scuole medie inferiori, ed una scuola di arti e mestieri; si lavorò complessivamente in 18 classi.

Nella tabella seguente riproduciamo i risultati ottenuti.

TABELLA IV.

Risultati ottenuti in cinque scuole torinesi con il « National Intelligence Test ».

	SCALA A		SCALA B	
età in anni	*risul. medio*	*N. sogg.*	*risul. medio*	*N. sogg.*
8 1/2 (da 8-9)	65,2	5	72,0	6
9 1/2 (da 9-10)	71,3	36	82,2	59
10 1/2 (da 10-11)	83,9	34	90,6	52
11 1/2 (da 11-12)	76,6	54	90,9	72
12 1/2 (da 12-13)	89,2	43	99,3	69
13 1/2 (da 13-14)	93,7	31	105,5	37

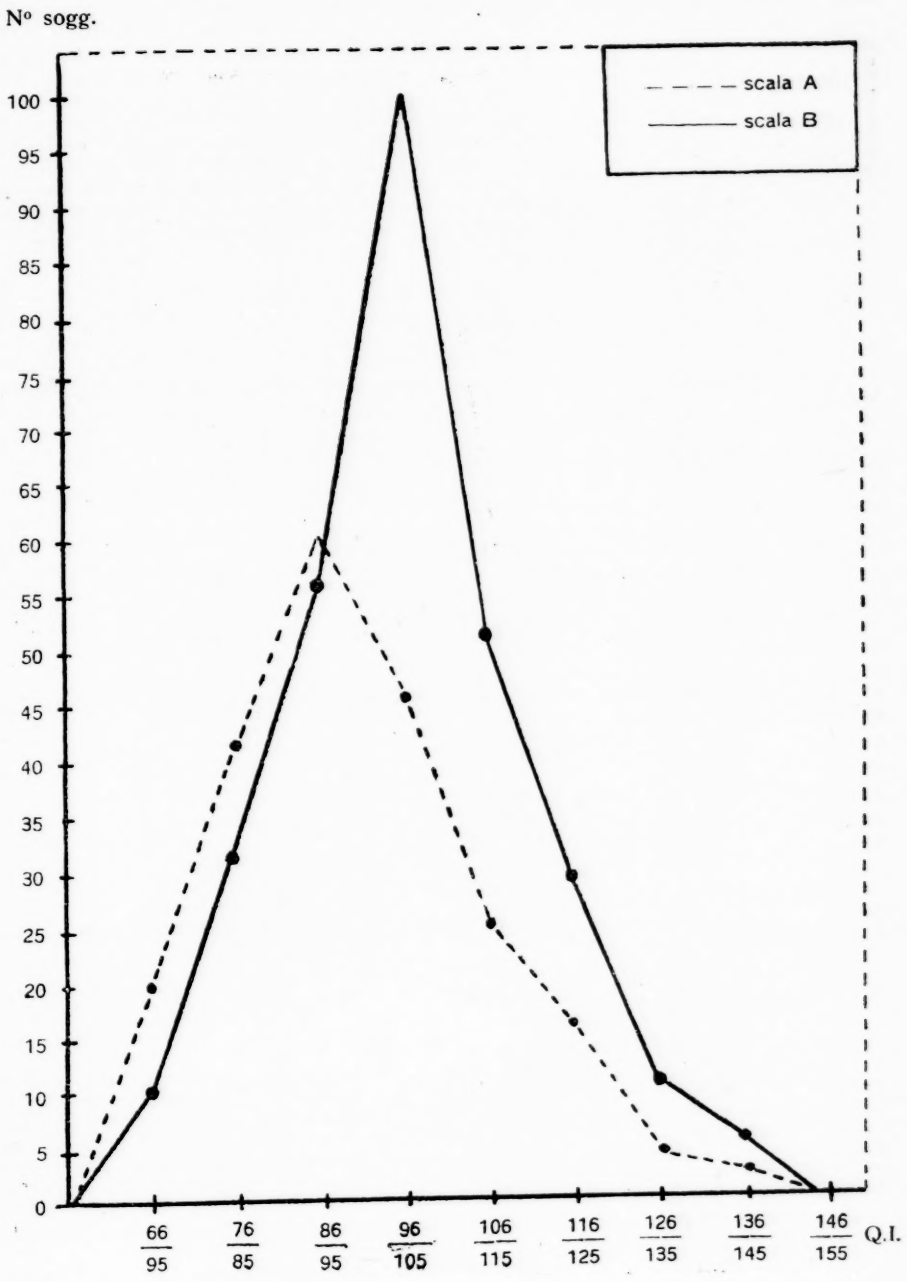
Il seguente grafico mostra l'andamento del Q. I. calcolato in base ai risultati riportati; coll'aggiunta di dati ottenuti su soggetti esaminati individualmente:

Distribuzione del Q. I. di 214 soggetti dagli 8 ai 14 anni esaminati con il « National Intelligence Test », scala A, modello 1, e di 295 soggetti dagli 8 ai 14 anni esaminati con il « National Intelligence Test », scala B, modello 2. (*Si veda il grafico a pag. seguente*).

Il leggero spostamento della curva verso sinistra per la scala A è dovuto al fatto che il reattivo non si è potuto applicare sopra un gruppo di circa 50 allievi di una scuola media inferiore, i risultati dei quali contrabbilanciano, tra i risultati ottenuti con la scala B, in parte i risultati più scadenti degli allievi di un'altra scuola; vi torneremo in seguito.

Per una retta interpretazione dei dati raccolti si dovrà tener conto anzitutto del fatto che il numero dei nostri soggetti non permette di dare più che un indizio dei risultati che si sarebbero ottenuti se la applicazione fosse stata più estesa. Più volte abbiamo richiamato l'attenzione sulle variazioni nei risultati in rapporto con l'ambiente. La Diez Gasca osserva (21) che i fanciulli di razza latina sono nella media precocissimi, per esempio fino ai nove anni; « di poi essi vanno perdendo la precocità e sono oltrepassati dagli anglosassoni e dai germanici, i quali vengono a loro volta lasciati indietro dai nostri allo stato più adulto » (18-20 a.). Si noti che ciò nè implica nè giustifica una condanna dell'uso dei reattivi mentali adattati, ma impone unicamente prudenza nell'interpretazione dei loro risultati, i quali andranno confrontati non soltanto con i dati « universali », ma anche con quelli locali. In base a questi dati si potrà stabilire quale è l'andamento della curva dei Q. I. e in quanto questa differisce da quella stabilita altrove. Ciò del resto vale non

(21) *O. c.*, pag. 78.


N° sogg.
scala A
scala B
100
95
90
85
80
75
70
65
60
55
50
45
40
35
30
25
20
15
10
5
0
66/95
76/85
86/95
96/105
106/115
116/125
126/135
136/145
146/155
Q.I.

soltanto per il nostro caso, ma per qualsiasi nazione e persino per ogni regione o città dove il reattivo viene applicato. Gli stessi autori del reattivo da noi presentato insistono ripetutamente su questo fatto. Da ciò segue la utilità e la necessità di raccogliere e di pubblicare tutti i dati relativi ai reattivi applicati. Possiamo intanto notare che i dati da noi raccolti corrispondono senza eccezione a medie locali riportate dagli autori, e poi assorbite nel calcolo definitivo.

Tuttavia, i risultati italiani si discostano da quelli americani anche per altri motivi inerenti al gruppo di soggetti da noi esaminati. Anzitutto si tenga conto che il gruppetto dei soggetti di 8 anni e mezzo è alquanto selezionato in senso favorevole; nei gruppi 12 e mezzo e 13 e mezzo i risultati sono influenzati sfavorevolmente dal fatto che (soprattutto nella scala A) una certa percentuale dei soggetti non sono avviati alla carriera degli studi ma ad un mestiere, e quindi selezionati in senso sfavorevole per lo studio. Si confrontino i dati seguenti:

TABELLA V.

Q. I. medio degli allievi di quattro scuole torinesi calcolato in base al « National Intelligence Test », scala A.

	Q. I	*N. sogg.*
1. Scuola Elementare classe V	87	15
2. Scuola Elementare classi IV e V	96	86
3. Scuola Media Inferiore cl. I, II, III	99	39
4. Scuola di arti e mestieri (avviamento prof.) classi I e II	80	40

Q. I. medio degli allievi di cinque scuole torinesi calcolato in base al « National Intelligence Test », scala B.

	Q. I	*N. sogg.*
1. Scuola Elementare classi IV e V	97	44
2. Scuola Elementare classi IV e V	104	86
3. Scuola Media Inferiore cl. I, II, III	99	43
4. Scuola Media Inferiore classi I e II	102	51
5. Scuola di arti e mestieri (avviamento prof.) classi I e II	83	37

Confrontando la tabella IV con la tabella V diventerà pur chiaro che i risultati per gli anni $11^1/_2$ sarebbero stati — in media — più favorevoli nella scala A, se questa si fosse potuta applicare nella scuola media N. 4 dove venne applicata la scala B soltanto. I risultati di tutti i soggetti in ambedue le scale inoltre miglioreranno leggermente quando il reattivo verrà presentato in una edizione tipograficamente ben curata (l'edizione provvisoria venne fatta in litografia). Ulteriori applicazioni potranno suggerire eventuali modifiche di adattamento. Per ora ci sembra consigliabile raccogliere prima una quantità di dati in base al reattivo nella presente redazione, equivalente a quelle estere.

Per ciò che riguarda la correlazione tra le due scale, notiamo che nel 75% dei casi la differenza di Q. I. stabilito per mezzo dei due modelli del reattivo non supera i

10 punti. Soltanto in 2% dei casi supera i 20 punti; qui si impone evidentemente un esame individuale. Nel 40,6% dei casi la differenza non va oltre i 5 punti. Si confronti la tabella seguente:

TABELLA VI

Differenza di Q. I. calcolato su 197 soggetti in base alle scale A e B del « National Intelligence Test ».

Diff. in punti Q. I.	*frequenza*	*in %*
0 - 7	115	58,4
8 - 14	57	28,9
15 - 21	22	11,6
> 21	3	1,6

Quando le circostanze ci permetteranno di fare delle applicazioni su più vasta scala di questo reattivo, non tarderemo a pubblicarne i risultati.

A. VAN NIELE, S. D. B.

II

IL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DI BARCELLONA (SPAGNA)

(4-10 ottobre 1948)

Ricorrendo il primo centenario della morte di G. BALMES e il quarto centenario della nascita di Francesco SUAREZ, la Spagna ha organizzato in loro onore un Congresso Internazionale di Filosofia che venne celebrato ai primi dello scorso ottobre, nella città di Barcellona. La preparazione e l'organizzazione venne affidata alla sezione filosofica, che s'intitola a *Luis Vives* del « Consejo Superior de Investigaciones Científicas », superba creazione culturale della nuova Spagna.

Oltre 230 congressisti provenienti dall'Italia, Portogallo, Francia, Belgio, Germania, Inghilterra, Irlanda, Stati Uniti, Argentina, Perù, Colombia, Messico, vi presero parte attiva con più di 120 fra relazioni e comunicazioni.

L'inaugurazione ebbe luogo lunedì 4 ottobre, nello splendido Paraninfo dell'Università di Barcellona, alla presenza del Ministro dell'Educazione Nazionale, Ibañez Martín.

Dopo il rituale saluto di benvenuto ai congressisti da parte del Presidente del Comitato esecutivo, D. Juan Zaragüeta, pronunciò il discorso di apertura il prof. Tomaso Carreras Artau, dell'Università barcellonese e noto autore di poderose opere sulla storia della filosofia spagnuola, parlando sul tema: « *Aportaciones hispanas al curso general de la filosofia* ». Il disserente, dopo aver chiarito il senso del rapporto costante tra fatti e dottrine, tra vita e pensiero, passò a delineare efficacemente gli apporti ispanici allo sviluppo del pensiero filosofico occidentale. L. Anneo Seneca, Paolo Orosio, Isidoro di Siviglia, influssi della filosofia araba spagnuola sui centri culturali cristiani del Medioevo, Raimondo Lullo, i traduttori di Toledo, Luigi Vives, i grandi apporti spagnuoli alla filosofia giuridica nell'età d'oro della potenza iberica, le « *Disputationes Metaphysicae* »

di Suarez, la speculazione di Balmes, ecco alcuni fra i principali nomi e aspetti lumeggiati dall'Oratore.

Chiuse la seduta inaugurale, con un nobilissimo discorso, lo stesso Ministro Ibañez Martín. Nè si accontentò di complimenti ma passò a suggerire direttive agli investigatori spagnuoli, e rilevò il significato profondo di questo Congresso che viene ad aggiungersi a quelli recentemente tenuti a Roma (novembre 1946), a Lovanio (settembre 1947) ad Amsterdam (agosto 1948) nell'ansia di trovare una parola di pace e d'intesa fra gli uomini. Richiamandosi alle parole dette dal Papa in occasione del Congresso di Roma, esaltava la filosofia cristiana quale unico pensiero capace di aprire all'uomo d'oggi orizzonti di ottimismo, nell'universale pesante atmosfera di questo minaccioso dopoguerra che si esprime nel disperato pessimismo della filosofia esistenzialistica del « disastro ».

Il Ministro inaugurava, a conclusione della solenne seduta, una mostra bibliografica interessante particolarmente gli studi suareziani e balmesiani.

Nel pomeriggio del medesimo giorno, nelle aule dell'Istituto Balmesiano, in via Durán y Bas, nel centro della metropoli catalana, avevano inizio i lavori del Congresso, divisi in cinque distinte sezioni: I. Problemi della conoscenza; II. Scienza e Filosofia; III. Metafisica; IV. Filosofia sociale e giuridica; V. Storia della filosofia.

All'inconveniente dell'eccessiva dispersione delle aule destinate alle singole sezioni, venne in parte riparato con la bella iniziativa di distribuire ai Congressisti un volumetto stampato in tre lingue diverse (spagnuolo, francese, inglese) contenente una breve sintesi di tutte le relazioni.

I temi erano troppo disparati e troppo numerosi per poterli seguire più minuziosamente; perciò ci accontenteremo di cenni piuttosto sporadici, rimandando un'informazione più accurata alla recensione degli « Atti del Congresso », in corso di stampa.

SEZIONE PRIMA (DOTTRINA DELLA CONOSCENZA)

Lunedì 4.

J. MUNOZ PEREZ (Comillas): *Aprensión de los valores;* J. PALOP (Valencia): *Teoría del conocimiento y fenomenologia;* J. M. ALEJANDRO (Comillas): *Esencia y valores del conocimiento humano;* F. AMERIO (Torino): *Breve nota sulla critica del Balmes alla gnoseologia vichiana.*

Martedì 5.

G. VAN RIET: *Le problème morale et son épistémologie particulière;* M. FERRO (Santiago di Campostella): *Los juicios sistemáticos « a priori » en Suárez y en Kant;* A. GUZZO (Torino): *Hominis vita et inquisitio philosophica;* M. DE CORTE: *L'expérience et la vérité;* L. STEFANINI (Padova): *Il criterio di autorità nella vita e nella scienza umana;* M. LEPÉE (Moulins-Allier): *Vie mystique et*

pensée rationelle; A MOXÓ (Barcellona): *El saber y el hacer, sus problemas;* R. ROSÉS (San Miguel, Argentina): *El problema crítico según Balmes.*

Mercoledì 6.

J. VIALE (Parigi): *Phénoménologie de l'absence;* O. N. DERISI (La Plata - Argentina): *Balmes filósofo del sentido común;* R. GRADI (Siena): *Filosofia e metafisica;* F. RIBELLES (Santander): *Unidad y pluralidad de criterio en el conocimiento.*

Venerdì 8.

M. CRUZ (Granada): *La intencionalidad en la filosofía de Suárez;* C. RIERA (Vich): *Actitud de Balmes en la teoría del conocimiento;* M. SOLANA (Santander): *Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración del P. Francisco Suárez;* F. URMENETA CERVERA (Barcellona): *Etica interior del conocimiento al margen de Balmes.*

Sabato 9.

R. ROQUER (Bacellona): *Lo vital y lo reflexivo en el pensamiento humano;* J. VALBUENA (Salamanca): *Unificación del pensar;* P. VILA CREUS (Barcellona-Sarriá): *La moralidad y sus problemas.*

Com'è facile constatare in questa, come nelle altre Sezioni, l'interesse prevalente ha gravitato attorno ai due nomi cui s'intitolava il Congresso.

Nell'impossibilità di analizzare tutti questi temi, segnaliamo soltanto l'acuto studio del belga M. De Corte su *Esperienza e conoscenza.* Dando al termine esperienza un significato più ampio di quello usuale nella filosofia moderna, il relatore distingue un'esperienza « metafisica » da un'esperienza « scientifica », affermando che il tipo più sperimentale di conoscenza non è quello scientifico, sempre parziale e privo di valore ontologico, bensì quello metafisico. L'esperienza metafisica dell'essere è la più sperimentale di tutte le esperienze perchè la più radicale e primordiale, e sottintesa in tutte le altre esperienze; tutte le informa come l'anima informa il corpo. L'incolmabile lacuna della scienza moderna è la trascuranza di questa esperienza primordiale. Nella messa a punto del De Corte abbiamo veduto la più decisa e incontrovertibile risposta alla prepotente invadenza dell'odierno neopositivismo. « Contro le pretese dittatoriali della scienza, affermava il De Corte, bisogna ricordare che la scienza non costituisce il tipo più sperimentale di conoscenza; questo spetta alla filosofia. La " filosofia scientifica " è un mito grossolano ». Il prof. Stefanini incontrò molta attenzione e consenso nel mettere in evidenza i fondamenti razionali dell'autorità nella vita e nella scienza. Marcial Solana, noto studioso della storia della filosofia spagnuola, presentò una penetrante analisi sui princìpi primi della conoscenza in F. Suarez. Quella del prof. Roquer (Barcellona) e del prof. Van Riet (Lovanio) destarono pure grande interesse. Il prof. Franco Amerio, dell'Ateneo Salesiano di Torino, sottolineò l'inefficacia della critica di Balmes al principio vichiano, perchè derivata dalla falsa ipotesi d'una filiazione idealistica di tale principo.

SEZIONE SECONDA (SCIENZA E FILOSOFIA)

Lunedì 4.

J. PEMARTIN SANJUAN (Madrid): *Ontología de lo temporal y la ciencia actual;* C. ABRANCHES (Braga): *L'esattezza della conoscenza fisica e matematica;* A. ALVAREZ DE LINERA (Madrid): *El alma de los animales en la doctrina de Balmes.*

Martedì 5.

J. VIARD (Parigi): *Caractère réel des entités de la physique moderne;* C. FINLAYSON (Cambridge, S. U. A.): *Una teoría del tiempo;* E. T. O' DOHERTY (Dublino): *Experimental evidence an the theory of abstraction;* J. L. DESTOUCHES (Parigi): *La réalité et le développement structural des théories physiques;* I. GAMECHO (San Sebastian): *Tiempo y espacio;* F. D. DUBARLE (Parigi): *La connaissance scientifique et la Cosmologie;* J. O. FLECKENSTEIN (Basilea): *L'Aristotélisme de Suarez et la méthode fonctionaliste dans la pensée scientifique de Leibniz;* H. LLADÓ (Manresa): *El ser y su concepto.*

Mercoledì 6.

F. FONT Y PUIG (Barcellona): *La doble vida orgánica y psíquica en la unidad del hombre;* A. DE LA VIRGEN DEL CARMEN (Avila): *Introducción a la filosofía: su naturaleza;* E. H. BETH (Amsterdam): *Scientific philosophy: its aims and means;* E. CASTELLI (Roma): *L'incontrovertibile e la storia.*

Venerdì 8.

DELPECH: *Les ondes de Berges et le psychisme;* D. NOBRE SANTOS (Lisboa): *Classificaçao das ciencias;* R. PANIKKER (Barcellona): *Unidad física del tiempo;* QUILES (S. Miguel, Argentina): *La contingencia del ser infinito;* B. PUYVALLÉE (Cher): *L'espace et le temps dans la physique moderne;* L. PRIETO DELGADO (Madrid): *Azar, determinismo y física;* J. ROS JIMENO (Madrid): *Necesidad;* M. RÉNOIRTE (Lovanio): *Nécessité inéludible de la critique des notions de la Physique.*

Sabato 9.

J. F. YELA (Madrid: *Espacio y tiempo en Suarez;* F. M. PALMES (Barcellona): *Lo físico, lo fisiológico y lo psíquico consciente e inconsciente;* M. CAZIN: *Philosophie de la Nature;* J. PAULUS (Ginevra): *Les grandes attitudes métaphysique et leurs présupposés psychologiques.*

Delle relazioni che abbiamo potute seguire in questa sezione sottolineiamo quella del Domenicano P. Dubarle sui caratteri che deve avere una moderna sintesi cosmologica, quella di C. Riera sull'atteggiamento di Balmes nella teo-

ria della conoscenza, quella del Segretario generale del Congresso sul concetto filosofico del tempo. Molto interessanti pure le relazioni del prof. Castelli, del P. Palmés, del prof. Yela Utrilla.

SEZIONE TERZA (METAFISICA)

Lunedì 4.

J. I. ALCORTA (La Laguna): *Filosofía de la existencia en Suárez;* R. BUSA (Gallarate): *Immanenza e Trascendenza;* L. BOGLIOLO (Torino): *El platonismo cristiana de Jaime Balmes;* J. CARRERAS ARTAU (Barcellona): P. Palmés, del prof. Yela Utrilla.

Martedì 5.

S. MANERO MANERO (Gijón): *Etica metafísica;* O. N. DERISI (La Plata): *La persona humana frente a la triple trascendencia objetiva, real y divina;* A. GONZALEZ ALVAREZ (Murcia): *Concepto balmesiano de la Metafísica;* G. BONTADINI (Milano): *La struttura della Metafisica;* J. HELLIN (Madrid): *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado desde el punto de vista suareziano;* M. IRIARTE (Madrid): *La proyección de una gran Metafísica sobre Europa;* A. DE MIRANDA BARBOSA (Coimbra): *Filosofía e metafísica;* A. MUNOZ ALONSO (Murcia): *La tríplice trascendencia objetiva real y divina.*

Mercoledì 6.

J. ECHARRI (Oña): *Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo;* L. FARRÉ: *Fundamentos para una metafísica de los valores en Aristóteles;* F. SUREDA BLANES (Palma di Majorca): *El ser real y el ser ideal;* J. PLANELLA QUILLE (Barcellona): *Determinación del sentimiento de angustia.*

Venerdì 8.

J. ROIG GIRONELLA (Barcellona): *Las directrices fondamentales de la Metafísica;* A. DE SAN JOSÉ (Oviedo): *El ser y su concepto;* V. M. ZUNIGA (Messico): *Vivencia de la metafísica existencialista de un hispano-americano;* G. FRAILE (Salamanca): *Desarrollo histórico de la noción de Metafísica;* ORTEGA (Salamanca): *Principio del ser creado;* J. ZARAGÜETA (Madrid): *Ser y valer;* A. DOCKX (Lovanio): *Le point de départ de la Métaphyysique thomiste;* J. QUILES (San Miguel, Argentina): *Filosofía existencial y filosofía escolástica.*

Sabato 9.

E. GOMEZ ARBOLEYA (Granada): *Dios y la creación en la Metafísica de Francisco Suarez;* M. F. SCIACCA (Genova): *Filosofia e realtà spirituale;* O. RO-

BLES (Messico): *Noética del contingente y metafísica existencial;* D. SANTOS (Coimbra): *Objeto de la Metafísica en Suarez;* T. URDANOZ (Salamanca): *Filosofía de los valores y filosofía del ser.*

La terza come appare dagli stessi temi enunciati è stata indubbiamente la sezione che ebbe più concorrenti e fu più ricca di temi impegnativi. Segnaliamo in particolare la brillante comunicazione del prof. Gonzalez Alvarez sul concetto balmesiano di Metafisica, nella quale il giovane professore seppe rilevare efficacemente le oscillazioni del Balmes circa questo argomento. Il P. Gironella analizzò finemente il concetto di tempo, aprendo orizzonti per una concezione meno fisicista e più metafisica del medesimo. Il P. Busa comunicò il risultato delle sue ricerche circa i concetti di immanenza-trascendenza, a traverso i secoli. I due termini si pongono sempre in rapporto d'opposizione correlativa e perciò non si elidono ma si condizionano e si corriferiscono mutuamente.

Chi scrive ha tentato un'interpretazione unitaria della metafisica e della gnoseologia balmesiana alla luce del platonismo, sempre insistentemente dominante nelle opere filosofiche del Balmes e ha concluso con un avvicinamento dell'istinto intellettuale balmesiano alla conoscenza naturale dell'essere secondo la dottrina dell'Aquinate.

Il prof. Sciacca di Genova ha genialmente illustrato il significato integralistico della ricerca filosofica sulla base dell'equazione verità = realtà, e la spinta necessaria dello spirito umano verso la Verità Assoluta. Vivo interesse ha pure destato la relazione del prof. Zaragüeta sui rapporti fra essere e valore.

SEZIONE QUARTA (FILOSOFIA SOCIALE E GIURIDICA)

Lunedì 4.

P. M. ABELLAN (Roma): *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable;* J. CAMANO (Santiago di Compostella): *La mutabilidad del derecho natural en Suárez;* N. CAMPAGNOLA (Pisa): *Che cosa è la filosofia del diritto;* B. CARDONER VIDAL (Barcellona): *Contribución a la teoria de la ley y del Estado.*

Martedì 5.

N. D'ANQUIN (Cordoba, Argentina): *La jerarquía de bienes en el orden jurídico y económico;* R. DE BALBIN Y LUCAS (Madrid): *Esquema causal del lenguaje humano;* A. GROPPALI (Milano): *Il diritto naturale e la giustizia;* J. CARRERAS ARTAU (Barcellona): *Antecedentes de la doctrina jurídica internacional de Vitoria a Suarez en la filosofía española del siglo XV;* I. GONZALEZ DEL MORAL (Comillas): *La naturaleza humana norma constituiva de la moralidad;* A. WYLLEMAN (Lovanio): *La notion du bien moral;* M. LEGENDRE (Madrid): *La valeur pratique de la pensée espagnole.*

Mercoledì 6.

TODOLI DUQUE (Madrid): *Contenido estricto de la filosofía de la Religión como disciplina separada;* R. CENAL LORENTE (Madrid): *Los fundamentos metafísicos de la moral según Suarez;* D. CARDONE: *L'ordre juridique et l'école du surhumain;* G. JARLOT (Rhône, Francia): *Suarez, la démocratie et le pouvoir absolu;* F. I. VON RINTELEN (Magonza): *Philosophie der Endlichkeit.*

Venerdì 8.

A. SARMIENTO DEL VALLE (Las Palmas): *El conocimiento moral y el clima temporal en nuestro siglo;* G. HOYOIS (Bruxelles): *L'importance des sociétés primaires dans l'éducation de la vie sociale;* E. IGLESIAS (Messico): *El problema social contemporáneo y los principios de la filosofía social en Suarez.* H. K. WEIN (Goetingen): *Erkenntnistheorie als Bindeglied zwischen Philosophie und Physik;* F. I. VON RINTELEN (Magonza): *Fondement métaphysique du bien moral;* F. ELIAS DE TEJADA (Madrid): *Suárez y Hobbes como pensadores políticos;* R. GAMBRA CIUDAD (Pamplona): *Valor y sentidos actuales de la sociología.*

Sabato 9.

H. GOUTHIER (Parigi): *Les deux XVIIèmes siècles;* C. GIACON (Padova): *La naturalità dell'organizzazione statale secondo il Suarez;* D. TOLEDANO (Le Pecq): *La conception de la souveraineté dans la philosophie politique de Suarez.*

L'animazione e l'interesse suscitate in genere dalle sedute di questa quarta sezione hanno consacrato ancora una volta la Spagna come madre del diritto internazionale e hanno rispecchiato il vivo interessamento dell'attuale pensiero spagnuolo per i problemi sociali e giuridici. Lo stesso nome di Suarez doveva naturalmente far convergere l'attenzione degli studiosi partecipanti al Congresso su questo genere di problemi. Particolare animazione e dibattiti hanno suscitato le relazioni di N. D'Anquín (argentino), Abellán (professore all'università Gregoriana di Roma), Campagnola (Pisa). Il P. Giacon presentava una comunicazione contenente le conclusioni di un suo accurato studio sulla naturalità dell'organizzazione statale presso gli scolastici (in modo speciale Suarez); conclusioni che smentiscono nettamente la tesi contraria sostenuta dal Carlyle.

Dense di pensiero anche le comunicazioni del tedesco prof. von Rintelen.

SEZIONE QUINTA (STORIA DELLA FILOSOFIA)

Lunedì 4.

S. ALONSO PUEYO (Valencia): *Notas para una historia de la filosofía en Saavedra Fajardo;* M. BATLLORI (Roma): *Per la storia della fortuna del Balmes in Italia;* J. CHEVALIER (Parigi): *Du rôle de la pensée espagnole dans la restauration de l'humanité intégrale;* C. DALMASES (Roma): *La biblioteca particular de Balmes.*

Martedì 5.

E. HERAS (Bombay) : *La duración de presente en la filosofía de la India;* L. E. PALACIOS (Madrid) : *De Balmes a Husserl;* J. F. YELA UTRILLA (Madrid) : *Modo y limite en Suarez;* M. BATLLORI (Roma) : *Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et les archives de Rome;* P. WOLF (Bonn) : *Philosophes allemands contemporains;* J. PERDOMO GARCIA (Madrid) : *El problema de la transcendencia de Dios en Pascal.*

Mercoledì 6.

M. J. GONZALEZ HABA (Madrid) : *Filosofía y ciencia en Seneca;* R. DE MATTEI (Roma) : *Anticipazioni di cincetti politici moderni in Suárez;* M. WINOWSKA (Paris) : *Un aspecto inédito de Balmes;* J. CARRERAS ARTAU (Barcellona) : *Balmes y el idealismo trascendental.*

Venerdì 8.

D. WOODRUFF (Londra) : *Balmes and English catholic's view;* F. L. R. SASSEN (L'Aia) : *L'influence de Suárez et sa théorie de l'individuation;* D. M. F. DE VOS (Lovanio) : *L'Aristotélisme de Suarez et sa théorie de l'individuation;* J. R. SEPICH (Mendoza) : *Naturaleza de la filosofía primera o metafiisica en Suarez.*

Anche le relazioni storiche s'aggirarono prevalentemente sulle due grandi figure commemorate nel Congresso con apporti suggestivi disvelanti nuovi orizzonti finora poco noti. Ci piace rilevare, tra le altre, le comunicazioni del P. Batllori sulle edizioni italiane di Balmes e sui manoscritti di Suarez, la relazione del prof. De Mattei su le anticipazioni di concetti politici moderni in Suarez, quella del prof. Joaquín Carreras Artau sui rapporti fra Balmes e l'idealismo trascendentale, quella del De Vos sull'Aristotelismo di Suarez.

Il programma contemplava anche una visita ai luoghi e ai monumenti archeologici e artistici di Barcellona, due ricevimenti, l'uno nel palazzo della deputazione provinciale, l'altro in quello del Municipio. Tutto si svolse in quell'ambiente di calda cordialità ospitale di cui solo la Spagna conosce il segreto. Graditissima l'escursione allo storico e celebre monastero benedettino di Montserrat cui venne dedicata l'intera giornata di giovedì. La chiusura solenne ebbe luogo a Vich, patria di Balmes, con un resoconto generale del Congresso tracciato dal Segretario, R. Panikker, e uno splendido discorso di chiusura detto dal Presidente D. Juan Zaragüeta sul tema : « *Balmes doctor humano* ».

Il Congresso Internazionale di Barcellona è stato di fatto un Congresso Internazionale di Filosofia Cristiana. L'atmosfera è stata tale per l'imponente numero di temi riguardanti i due grandi pensatori cristiani, per le attuali condizioni della Spagna d'oggi che dopo le terribili esperienze marxiste non vede altra via di ricostruzione nazionale che il ritorno alle pure sorgenti della tradizione cristiana.

L'indirizzo metafisico prevalente è stato evidentemente quello suareziano, l'indirizzo tomista è stato quasi completamente assente o ha taciuto inchinan-

dosi alla figura del grande festeggiato: Suarez. Tuttavia noi siamo d'avviso che i chiarimenti su questa questione fondamentale della filosofia cristiana sono urgenti e indispensabili. La metafisica di Suarez e quella di S. Tommaso divergono nettamente dal loro inizio: il concetto dell'essere. Con tutta l'ammirazione e la venerazione per Suarez teologo, moralista e santo, bisogna riconoscere che la sua metafisica è la metafisica della decadenza che prepara il cartesianesimo. Volere identificare le due metafisiche è fare dell'eclettismo: non su queste basi si può edificare una filosofia cristiana che risponda alle esigenze moderne e soddisfi la mente umana. Bisogna distinguere senza timori e studiare quale dei due opposti metodi risponde all'esperienza umana integrale; questo scegliere e sviluppare, l'altro lasciare inesorabilmente da parte.

Tuttavia anche come filosofo Suarez ha molto da dire al nostro tempo sotto diversi punti di vista, non pochi dei quali sono emersi nelle discussioni e dibattiti di questo riuscito Congresso.

LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.

UN DOCUMENTO INESPLORATO

LA "VITA DI BESUCCO FRANCESCO„

SCRITTA DA D. BOSCO, E IL SUO CONTENUTO SPIRITUALE

PARTE SECONDA

ALLA SCUOLA DI D. BOSCO

CAPO I.

LA NUOVA SCUOLA

Quando il Besucco entrò all'Oratorio di Don Bosco, aveva tredici anni e cinque mesi giusti: « tra giovane e fanciullo età confine »: età nella quale, precorrendo i tempi per l'intensità del lavoro compiuto dalla « predilezione di Dio » e dall'opera concorde di una saggia direzione e d'una spontanea arresa del cuore, si trovavano già segnati i primi lineamenti della persona spirituale: quelli d'un tipo austero di mortificazione, di preghiera, di precisione: una creatura in cui la *pietas* era una seconda natura, e lo spirito di mortificazione un bisogno dell'anima: qualche cosa dello spirito aloisiano. Anche in questo primo periodo s'è venuta via via affermando una volontà, diritta, costante, efficace: una volontà che signoreggia se stessa nel volere il fine o, se si voglia, nel proporsi un programma, che sarà perfezionato dalla mano di un più squisito educatore, per condurla a mete anche più alte.

Tipo singolare e non frequente in un giovane, questa d'una quasi sistematica e raziocinata visione delle cose, intesa ad uno scopo percepito e voluto chiaramente, ed intensamente perseguito. È l'opposto della simpatica indecisione sognatrice dell'adolescenza, e la sua figura ci appare appunto rigidetta, e non serena e lieta come sarebbe proprio dell'età, e fa desiderare un altro lavoro che le conferisca duttilità ed apertura.

Ma l'attrezzatura c'è tutta, e noi l'abbiamo veduta. Visto dal di fuori, egli è finora un giovinetto esemplarissimo, secondo i dettami della vita di pietà, ed è già molto; dell'interno, quel tanto che se ne conosce ce lo mostra in più parti predisposto alla santità.

Perchè questa si avveri, sia pure proporzionatamente allo stato suo di preparazione, com'è in ogni santo giovane, si vorrebbe vedere che apparisse una qualche ragione di unità, come d'un alto principio animatore e ispiratore dei singoli particolari, che finora si sono offerti all'osservazione: un per uno di gran valore, ma senza una sintesi personale riflessa nello spirito. Codesta unità, senza la quale forse la santità non ha forma, è finora in lui allo stato latente e inconsapevole, e verrà l'opera del Santo pedagogo a svolgerla, a renderla cosciente, a far sì che si manifesti.

Parimenti, con tutta questa somma di particolarità virtuose, noi sentiamo che manca ciò che senz'altro eleva il suo modello, il Savio Domenico ad una sfera superiore. Certamente lo studio di rendersi migliore e conquistare le virtù è un dato indispensabile della vita santa, ed è anche una delle vie per le quali si può pervenire alla perfezione della carità. Ma la virtù non è che un mezzo, perchè non è Dio, nè l'unione con Dio (1). Il centro dell'attenzione e il punto di partenza è pur sempre se stesso, sia pure col fine superiore di rendersi grato a Dio. L'anima di Savio Domenico è di quelle che nell'amor di Dio pongono il punto di partenza e la mira di qualsiasi azione (2). Quel che sentiamo ancora mancare nel Besucco è il volo in alto, lo spirito alato del grande amor di Dio: quel che innalza il Santo sulla comune degli spiriti virtuosi; come anche nelle opere d'arte possiamo lodare la correttezza, la compiutezza, il buon gusto, o la sapiente imitazione dei veri grandi, senza che appaia la scintilla del genio, la personalità della creazione.

Il piccolo Santino d'Argentera imita fedelmente i suoi modelli, Savio Domenico e, fino a un certo punto, S. Luigi: ma non rivela quell'agilità di spirito, quel respiro largo, quel librarsi nelle sfere dell'amore, quasi direi quella poesia della pietà, che contrassegna la perfetta carità, il perfetto amor di Dio.

Questo lo sappiamo, non è neppure del tutto in nostro potere, e ci vuole un dono di Dio: gli sforzi meritori possono fino ad un certo punto predisporre

(1) Cfr. FABER, *Progr. dell'anima*, ed. cit., pagg. 30-31. E a pag. 192 rileva lo sbaglio di spiritualità in coloro « il cui vero fine della vita spirituale non è Dio, ma il solo fine di migliorar se stessi ». Sono idee familiari a S. Franc. di Sales cfr. FR. VINCENT, *S. Franc. de Sales, Directeur d'âmes*, pagg. 149-177 (Paris, 1923): *L'amour but et moyen dans la perfection*.

(2) Sono concetti *Alfonsiani*, e propri del resto della scuola benedettina seguita da S. Bernardo, S. Bonaventura, S. Franc. di Sales, S. Alfonso. Cfr. KEUTSCH, *La dottrina spirituale di S. Alf. M. de' Liguori*, pagg. 324-25. Ivi anche la lucida esposizione del DESURMONT, *Oeuvres*, vol. I, Intr. XXIII. Così cfr. S. FRANC. DI SALES, *Trattato dell'amor di Dio*, XI, cap. 8-9. Anche TAMQUEREY, cit., n. 331, e prima nn. 318-19. Si pensi che D. Bosco è *salesiano* col suo Santo Patrono, ed è poi assolutamente *Alfonsiano* in morale ed in ascetica. E della stessa scuola è il Frassinetti (1804-1868), coevo, condiscepolo e amico unanime dell'Alimonda e di D. Pestarino, il direttore spirituale della B. Mazzarello, *salesianissima* già quando fu chiamata da D. Bosco.

l'anima a riceverlo e renderla degna di ottenerlo. Ma finchè Iddio non concede codesto dono soprannaturale, si rimane nella sfera delle comuni virtù, le quali si possono acquistare con la ripetizione degli atti inspirata ad un fine di perfezione. Il paragone col genio quadra anche qui: esso non si acquista per mezzo di metodi o di esercizi, ma, se non è il prodotto del lavoro, lo suppone, e non può farne a meno. Possiamo dire che Iddio premia le virtù infondendo i suoi doni: quando questi vi sono, l'anima è un'altra da quella di prima, o è differente da quelle che non ne sono favorite (3).

Non si creda ad una divagazione. Il Besucco, quale ci è apparso finora, ha già raggiunto un notevole grado di perfezione, e numericamente la *Vita*, specialmente nella prima parte, espone maggior quantità di fatti e di particolari, che non quella del Savio; non son mancati neppure i segni di una particolare attenzione di Dio per lui. Sarà la mano del Pedagogo dei giovani Santi a condurlo per quella via che ascende sino ad incontrarsi col dono di Dio, dove egli troverà finalmente le ali del suo volo per librarsi ad un'altezza da nessuno pensata.

Qui la *salesianità* di Don Bosco si esplica nella sua forma più squisita (4).

Il lettore si sarà accorto che in più d'un momento il nostro discorso è ispirato a reminiscenze aloisiane. Non se ne può far a meno, sia perchè il nostro giovinetto realmente ebbe in vista l'imitazione del modello della gioventù; sia perchè, nonostante una distanza di condizioni che piuttosto dovrebbe dirsi rovesciamento o antitesi, in più punti si accostano nella vita spirituale, e nel fatto non trascurabile del mutamento di direzione che occupa l'ultimo periodo della vita e li accompagna fino al termine di essa. Il Crispolti ricorda a tal proposito le parole del Gesuita P. Zocchi, là dove, con grande imparzialità, diceva che « I gesuiti hanno grande obbligo a Dio che concesse tal gemma al loro ordine, ma per verità avrebbero mal garbo a vantarsi d'aver colle industrie loro formato S. Luigi, laddove lo ricevettero dal secolo già perfetto e Santo » (5).

Il Besucco venne da Don Bosco quale abbiam veduto, già formato a santità di vita e, così com'era in quel momento, se fosse mancato, c'era da disegnare un profilo edificantissimo, e neppur sfornito di qualche particolare molto elevato e sopra l'ordinario. E mentre S. Luigi rimase tra i gesuiti cinque anni e sette mesi (25 novembre 1585 - 21 giugno 1591), il nostro visse con Don Bosco appena cinque mesi e sette giorni: oltrechè l'uno era ormai un giovane fatto, e l'altro poco men che fanciullo. E non diciamo delle altre differenze. Cosicchè viene naturale la domanda: Che cosa restava da fare a Don Bosco? Che cosa ha potuto fare Don Bosco del Besucco?

Ebbene, qui appunto ci stacchiamo dall'idea dello Zocchi, dicendo che « colle sue industrie », e cioè colla sua pedagogia della santità ha formato nel Besucco quello che prima non c'era: ha formato quel che si direbbe il Santo.

(3) PETITOT, O. P., *S. Teresa di Lisieux*, ossia una rinascita spirituale. Ed. Ital., Torino 1928, pagg. 140-41.
(4) VINCENT, *o. c.*, cap. IX, pagg. 381-382 e segg.
(5) CRISPOLTI, *o. c.*, pag. 143.

La nostra tesi è questa: « Il Besucco, quale si presenta nel suo compiuto essere spirituale, è opera di Don Bosco ».

Se, per un'ipotesi non sperabile, fosse dichiarato santo, egli apparterrebbe a Don Bosco come il Savio e gli altri; non per una coincidenza casuale, ma per effettiva ragion di causa.

I Gesuiti governarono l'anima di Luigi « con una sapienza, una temperanza, una umanità mirabili » (6), ed egli nel nuovo clima maturò se stesso, mediante una regola sapiente imposta al « suo proprio fervore senza freno » (7). Don Bosco, sul fondamento delle virtù già acquisite dal giovanetto, lo disciplinò nello spirito, dirigendolo secondo le vie sue a più consapevole e chiaro cammino, e costrusse l'edificio della spiritualità più alta e più feconda, e, come dicemmo, più alata, e il giovane si trovò, senz'accorgersene, trasformato e come rigenerato nel clima spirituale salesiano.

Ma notiamo bene. Don Bosco non ha affatto la pretesa d'essere stato egli solo a far tutto quello che nel nostro giovanetto è intessuto di santità: nè poi intraprese e condusse l'opera sua imponendo aprioristicamente un sistema, ossia una formola spirituale che sopprimesse la personalità, riformando e rifacendo da capo. Già il santo della discrezione e del buon senso aveva compreso che non ce n'era bisogno, perchè il giovanetto era ottimamente avviato per la via giusta e più affine a quelle medesime da lui seguite; ma poi, in virtù del discernimento che in lui fu dono speciale di Dio, lesse come per intuito la secreta biografia della vita interiore del suo giovane, e vide chiaro su quale modello disposto dalla grazia divina fosse plasmata la figura di lui; e tutto il suo lavoro fu volto, non a sostituirvene un altro per amor di sistema, ma a renderlo, così com'era, più consapevolmente soprannaturale (8). Sarebbe un errore storico e un torto fatto al Santo educatore, il crederlo incline alla standardizzazione (9).

La direzione spirituale di Don Bosco fu sempre « libera come l'aria e nuova come il sole » (10): cioè studiosa dell'*un per uno*.

* * *

Perciò stesso sembra che non si possa definire quale metodo abbia seguito e fosse solito seguire il Santo nella sua pedagogia spirituale. Anche nel campo educativo esterno (quello proprio che interessa i pedagogisti), quando gli fu chiesto (e s'era già nel 1886!) di definire il suo metodo, rispose, come ognun

(6) CRISPOLTI, *o. c.*, pag. 144.
(7) CRISPOLTI, *o. c.*, pag. 145: Lett. del P. Piatti.
(8) Cfr. FABER, *Bellemme* (Ed. Marietti), pagg. 223-24: « La maggior parte dei viventi di vita interiore hanno qualche attrazione speciale della grazia, qualche forma o modello divino, in cui si opera il getto della loro vita spirituale: uno stampo di cui Dio fa uso per gli individui e non per le classi ».
(9) Non le voleva neppure nella vita esterna; e tutti sanno quanto fosse nemico delle stesse reggimentazioni disciplinari, che sono la negazione del Sistema preventivo, basato sul regime familiare. E in fatto di *divozione* la sua prima regola è quella della *libertà*.
(10) Cfr. FABER, *Progressi* ecc., cit., pag. 294.

sa: « Il mio sistema? ma se neppure io lo so! Sono sempre andato avanti *senza sistemi, come il Signore mi ispirava e le circostanze esigevano* ». Eppure fin dal 1877 aveva pubblicato le sue capitali e celebri osservazioni *sul sistema Preventivo.*

Tanto più ciò deve dirsi della direzione delle anime. Egli seguì un metodo che non era il metodo (11). Volerlo definire fissandolo in una formola, è fare contro la verità e le sue intenzioni. Ed è anche malagevole tentar di descriverlo, ricavandolo dai fatti: perchè in questa materia egli non si rivela, ed anzi non mette volentieri innanzi la sua persona; formole ascetiche poi, del genere di quelle che popolano le trattazioni formali, non ricorrono mai.

Si nasconde dietro la persona del *Direttore*, ch'era egli stesso, ed era appunto il Confessore, che per prudenza non chiama con tal nome, ma con l'altro; e qui, pel Besucco, molte cose della vita esterna le fa derivare dalla relazione di Don Domenico Ruffino, che per ufficio doveva averlo continuamente sott'occhio, ed era a sua volta capace, per santità propria, di vedere la vera santità altrui (12).

Certamente una regola di vita e certi principii tanto religiosi quanto educativi si seguivano, ed erano appunto quelli del *Sistema Preventivo* o Salesiano, e il *Regolamento,* che, abbozzato fin dal 1854, fu definitivamente integrato e pubblicato nel 1877; e il Besucco, come ogni altro, vi erano soggetti. E per esempio, l'ordinamento delle pratiche religiose comuni, quali si hanno nel *Giovane Provveduto,* era già un quasi sistema, nel senso tuttavia più largo, proposto a tutti, e praticato da ciascuno secondo la propria capacità spirituale.

Ma in quel ch'era di tutti e per tutti, i giovani migliori, nei quali Don Bosco poteva compiere un particolare lavoro di perfezionamento, trovarono un fondamento per collocare quel *di più* che la grazia di Dio e la loro corrispondenza ispirava. Molte volte, il più spesso si può dire, non era quistione di quantità di cose, quanto d'intensità e di altezza di vita interiore (13). Ora è precisamente questo il punto che non possiamo definire: *come* cioè lavo-

(11) Si osservi come su questo punto lo spirito del Santo si accordi con la ripugnanza ai *metodi,* che contrassegna la spiritualità tutta moderna di S. Teresa del Bambin Gesù. Cfr. *Petitot, o. c.,* pagg. 48-53.

(12) LEMOYNE, *Mem. Biogr.* ecc., vol. VIII (1865), pag. 161; e vol. XIII (1877), pag. 278. Qui è detto: « Fu un vero modello di vita cristiana. Io non so se l'abbia da mettere a confronto con S. Luigi; ma per certo, tutto quello che sa fare un buon giovane, un buon chierico, un buon prete, lo fece tutto, e lo fece con tale ardore che nella pietà può essere messo a confronto coi migliori esemplari della vita cristiana e religiosa ». Così Don Bosco, volendo che se ne scrivesse la *Vita.*

(13) La concezione di D. Bosco può esprimersi con le parole del suo contemporaneo il FABER: « La vita spirituale non consiste tanto in una *quantità* di divozioni, di cerimonie, di credenze, di esercizi singolari: quanto nell'elevare all'ordine soprannaturale la nostra vita comune: in una parola non consiste tanto *in certe cose,* quanto nel modo di *far bene ogni cosa* » (*Progressi* ecc., cit., cap. XVIII, pagg. 262-63). L'opera uscì nel 1854. Don Bosco non potè leggere il Faber, che cominciò ad essere tradotto in ital. solo nel 1867 (Ed. Marietti). Ma l'affinità di spirito tra il Filippino inglese e il nostro Santo è tale e tanta, che non vi è forse altro scrittore spirituale moderno così adatto come quello a commentarne e confermarne il pensiero spirituale e gli indirizzi direttivi. Il Faber seguiva la scuola italiana.

rasse Don Bosco per portare tali anime a tal punto. Questo *come* dobbiamo cercarlo estraendolo da certe circostanze esteriori, e, raramente però, da espressioni sue, quasi sfuggite alla sua cura di non voler fissare un sistema, che in questa materia potrebbe diventar l'opposto della indispensabile libertà. Si può dire che il Santo educatore, presentando degli esempi di giovani santi, non abbia altro intento se non di mostrare che, col sistema di vita da lui concretato nel regime della sua Casa, un giovanetto può operare integralmente la sua *morale educazione*, e, coll'aiuto della grazia divina farsi anche Santo: buoni e veri cristiani sempre e tutti.

Ed ho accennato alla libertà. Don Bosco, salvi gli inderogabili principii di moralità, di ordine collettivo e di religiosità ben intesa, ch'è osservanza dei doveri cristiani e serietà di pratica, non volle mai pressioni o impulsi autoritarii, e nel regime spirituale lasciò ai singoli la più ampia libertà divozionale, come lasciò, pur essendo il più convinto ed efficace apostolo e diffonditore della pratica frequente dei Sacramenti (vedere più oltre per quale ragione), lasciò, dico, la massima libertà quanto alla frequenza e perfino quanto alla ricorrenza (14): possiamo aggiungere che in cose di Chiesa, come le chiamava, voleva la libertà nell'ordine, lasciando che i giovinetti si mettessero un po' dove volevano, e a funzione terminata uscissero di Chiesa alla popolare (15), o si trattenessero a pregare come si sentivano portati.

In tale ampiezza vi era posto per tutti, e la precisione nel dovere segnava, agli occhi del santo, la linea precisa che separa il bigottismo e la falsa divozione dalla vera e soda pietà. È singolare l'insistere ch'egli fa nelle *Vite* da lui dettate di giovanetti santi, dei quali parrebbe dover soprattutto esaltare la divozione e la pietà, l'insistere, ripeto, sulla diligenza e precisione nei doveri pratici della vita quotidiana loro propria. Non è confusione tra il direttore di collegio e il direttore d'anime, come se, per necessità inderogabili di convivenza o di regime, si valesse degli argomenti di coscienza per ottenere una disciplina; no: è un articolo fondamentale dell'intero sistema spirituale, poggiato sulla santificazione della vita a ciascuno assegnata dalla Provvidenza (16).

* * *

Il che mi fa tornare a quanto dissi poco fa: che l'esemplarità delle *Vite* da lui scritte tende a mostrare ai giovinetti in genere come si fa ad essere tali da adempiere compiutamente la loro *morale educazione*.

(14) Le citazioni dei discorsi ai giovani e ai Salesiani, come delle lettere pubblicate, sarebbero in gran numero. Mi rimetto alla conoscenza delle *Memorie Biogr.* che suppongo nei lettori di queste mie pagine. Tanto per una prova, ricordo le parole della *Cronichetta* di Don G. Barberis (*Mem. Biogr.*, Vol. XI (1875), pag. 224): « Nessuna pressione morale a frequentare i Sacramenti: i Superiori si sarebbe detto che non vi badavano nemmeno ». Nel regime salesiano non c'è il giorno fisso per la Comunione, e neppure per la Comunione di tutti. È una nota tradizionale.

(15) Ancora ai tempi miei si usciva di chiesa a questo modo, mentre si cantava (molto alla buona) il « Luigi, onor dei vergini ». Nel 1885 fu messa una disciplina.

(16) Cfr. sopra la citaz. del FABER, *Progressi* ecc., pagg. 262-63, e più oltre le altre citazioni sull'osservanza del dovere. Anche il PETITOT, *o. c.*, pagg. 26, 30-31, 94.

Le *Vite* scritte continuano così a creare nei giovani lettori, a cui sono dedicate e destinate, quell'efficacia dell'esempio che, a volta a volta, formava quel che si dice *l'ambiente,* il clima, l'atmosfera ond'erano circondati ai tempi suoi i giovanetti accolti nella sua Casa a formare la grande famiglia.

Vi era infatti come una tradizione, un costume o abito di famiglia, che teneva il posto o completava quel tanto che collettivamente o a ciascuno si insegnava. *Qui si fa così,* potevano dire ai nuovi venuti gli anziani (i vecchi, si chiamavano) degli anni innanzi (17). Questa tradizione, o atmosfera che vogliam dire, questa efficacia dell'esempio fu sempre, nel pensiero e nella pratica di Don Bosco educatore, uno degli strumenti essenziali del suo lavoro educativo, tanto nel mondo esteriore, quanto nella formazione, dirò meglio, nella *coltivazione* degli spiriti più eletti. Potrebbe dirsi che, dopo la grazia di Dio, egli non vedesse altro mezzo per dare efficacia pratica alla sua parola, che *l'esempio e la tradizione degli esempi.* Anche negli anni più tardi vi si richiamava e vi insisteva (18), e del clima buono e confortevole che rendeva possibile ai suoi figliuoli una vita santa, si consolava e quasi, si può dire, si vantava discorrendone con personaggi insigni (19).

E pertanto il lavoro dell'ultima formazione spirituale del Besucco deve anche vedersi come operato dalla vita e dalla tradizione che lo circondava (20). Veramente per il nostro giovanetto d'Argentera, non tutto era nuovo in codesto genere.

Già al suo paese il buon Don Pepino lo aveva tenuto nella compagnia dei giovanetti più virtuosi e pii, dov'egli era sottentrato al Valorso; e poi, dopo il 1861, gli aveva messo tra le mani le *Vite* di Savio e di Magone, che tutto lo presero, e finirono con infondergli un desiderio irresistibile di venire anch'egli in quella *Casa* dove i giovanetti potevano farsi santi come loro.

E qui, in questa Casa appunto in cui egli respirava, si trovò avvolto in pieno nell'atmosfera di Savio e di Magone. Perdurava la *fama sanctitatis* del Savio, e la vita si svolgeva attorno a Don Bosco e ai suoi primi collaboratori, quali un Don Rua (21), don Alasonatti, don Cagliero, don Francesia, don Savio, don Ruffino, e altri delle prime ore.

Era come l'ho chiamato, un clima che alimentava una vita di virtù e di pietà cristiana, la quale, a seconda delle disposizioni, toccava varii gradi, e se pei men buoni era almeno un monito e un richiamo, nei migliori e nei « prediletti da Dio » giungeva qualche volta allo straordinario (22).

(17) Cfr. Il primo dialogo di Savio Domenico con Gavio Camillo. *Vita,* cap XVIII.

(18) Cfr. *Mem. Biogr.,* vol. XVII (1884), pag. 118, in *Lett.* 10 *maggio* 1884 ai giovani dell'Oratorio: « ... far vedere che i Comollo, i Savio Domenico, i Besucco, i Saccardi, vivono ancora tra noi ».

(19) CERIA, *Mem. Biogr.,* vol. XII, 841; Conversazione con Mons. Belasio. E cfr. più oltre la citaz. dal vol. XIII, 888 (1878).

(20) *Mem. Biogr.,* IV, 556. Ivi le eloquenti parole del Canonico Ballesio, alunno dell'Oratorio fin dal 1857 (compagno di Magone). Quanto al *tono* della vita, la *lett. citata* 10 *maggio* 1884, pagg. 108 e 110.

(21) Veramente nel 1863 Don Rua passò a dirigere la nuova fondazione a Mirabello. Ma qui si discorre in generale.

(22) Cfr. la conversazione cit. con Mons. Pietro Belasio (*Mem. Biogr.,* XII, 841)

Ciò derivava da uno stato d'animo, come una tensione dello spirito di quei giovani, che li teneva attenti ed intenti a ciò che Don Bosco indicava ed inculcava per renderli quali egli pensava che dovessero riuscire. « Allora, diceva vent'anni dopo il buon Padre, riferendosi non senza rimpianto a questa età dell'oro (23), tutto era gioia per me, e nei giovani uno slancio per avvicinarsi a me, e volermi parlare, ed una viva ansia di udire i miei consigli e di metterli in pratica... ».

Era Don Bosco l'ispiratore, anzi il generatore di quella vita. Chi non ha visto Lui tra i suoi giovani all'Oratorio (ed io lo vidi), non si farà mai un'idea adeguata di quel che fosse la sua presenza e la compenetrazione del suo spirito con quello dei suoi figliuoli. Dire ch'era il Padre, sembra già molto, ma nel mondo dello spirito non giunge a dir tutto. Bisogna pensare ad una quasi fascinazione amorosa ed amorevole d'un cuore comprensivo e compreso, che ha per sè tutta la virtù che gli viene dai doni superiori della santità. Non era venerazione trepida in presenza del sacro misterioso: c'era un'inconscia sinfonia di anime che, senza spiegarsi, s'intendevano, in un linguaggio che la parola non è capace di tradurre. Qualche cosa come l'istintivo legame del bimbo colla madre: tra loro si comprendono, *si sentono,* e con lei egli è tranquillo e lieto, e la *sente* anche se non la vede ma non la pensa lontana.

Così ci diamo ragione del tono di famiglia e di familiarità che permeava tutta la vita dell'Oratorio: quel senso di *casa mia* che ogni giovane provava nel vivere *con Don Bosco.* E il rammaricarsi ch'egli fa in quel documento del 1884, che sia scomparsa la *familiarità* dalla casa che fu per lui tutto, e doveva essere il tipo dell'immensa mondiale opera sua: l'insistere che fa perchè « ritornino quei giorni » (24) ci dimostra come quella vita dei cuori, che palpitava intorno al suo, fosse non solo un effetto della sua bontà e santità, ma, senz'altro, la vita stessa nel suo lavoro educativo. Qui i Pedagogisti, coi loro argomenti e colle loro ricerche e comparazioni, non ci han che vedere.

* * *

Ed è chiaro che, dove c'è calma e riposo di cuori, la vita è serena e lieta. È una nota caratteristica dei santi e della vita condotta *nell'aria di Dio,* anche trammezzo alle più rudi asperità della vita penitente; ed è la nota che immediatamente e prima d'ogni altra distingue il tono della vita salesiana.

Nei giovani la calma interiore e la serenità si vestono di allegria vivace e si esprimono col movimento. Per Don Bosco la vivacità gioconda e rumorosa era senz'altro *il segno* della buona condizione delle anime, nei singoli e nella folla. Quando quella mancava o si rallentava, o si scomponeva in discontinuità

dove parla di annunzi profetici dei suoi giovani, e di intuizioni dello stato delle anime rivelate dai suoi preti (1875).

(23) *Lett.* 10 *maggio* '84, cit. (*Mem. Biogr.*, XVII, 110).

(24) *Lett.* 10 *maggio* '84, cit., pag. 114: « ...ritornino i giorni felici dell'antico Oratorio ».

di lieti e di musorni, Egli vi leggeva la presenza del male o l'intiepidirsi del bene.

Per capire e farci un'immagine al vero del tono della vita dell'Oratorio, dobbiamo assolutamente e prima di tutto rappresentarcelo come una folla di giovani in movimento chiassoso d'allegria e di gioco, di festività spontanea e ridente. E se il gran Padre era pei suoi giovani il vero autore e ispiratore della vita di pietà: se, a capo, di tutto, come principio e come scopo, egli poneva la vita delle anime; non è men vero che autore e promotore di quella vivace allegria era Egli proprio, e vi si trovava in mezzo ad alimentarla e a guidarla.

Era una novità allora e, nella misura e forme sue proprie, rimase un lineamento della sua figura di educatore e di cercatore di anime: ma è pure il documento capitale della tradizione educativa da lui affidata ai suoi continuatori.

Non è un'aggiunta nè un affiancamento di coefficienti questo dell'allegria vivace e della letizia serena, di cui vengo dicendo: non un qualche cosa che sta alla pari della pia tradizione di fervori ed elevazioni spirituali, quali dapprima abbiamo considerato: è un fattore condizionante, senza del quale forse (e il forse è detto solo per un certo riserbo) non sarebbe possibile quel particolare tono di religiosità, quella che dicemmo atmosfera di pietà di cui l'Oratorio respirava.

Sicchè, raccogliendo, ne viene che la serenità e l'allegria sono, nel pensiero di Don Bosco, mezzo e sintomo insieme dello stato sereno dell'anima, tenuta nell'aria di Dio, sgombra dal male e protesa verso il bene, e verso le ascese morali e spirituali. Comprendiamo fin d'ora perchè il primo articolo del programma che Don Bosco propone al Besucco è l'allegria. A suo tempo diremo altro. Ma ciò che ho detto finora è tanto vero che, mentre i suoi figli di *quel tempo* rievocavano in anni tardi quel tono della vita lieta e familiare attorno a Don Bosco, per significare in quale aura di bellezza spirituale fossero stati allevati (25); d'altro canto Don Bosco si rammaricava, nella documentaria lettera del 10 maggio 1884, che all'Oratorio quella vita fosse morta o moribonda, confrontando quel ch'era *il cortile* d'allora con quello che adesso si vedeva (26), e auspicando, nel concludere, che *quei giorni* ritornassero.

* * *

Ed io mi vi sono soffermato, perchè mi sta a cuore d'indurre in chi legge (e, se mai, si varrà di questi riflessi) l'idea, quasi l'immagine della *pietà* o devozione (sono le parole di Don Bosco per dire di vita spirituale), di cui il Santo animava e nutriva (*materiare* qui non ci sta) la vita dei suoi figliuoli. La *pietà* non era una funzione, un che distinto e disgiunto dalla vita: com'era la vita dell'anima, così era l'anima della vita, asceticamente se si vuole, e praticamente. E per altro aspetto la vita non era qualche cosa di *umbratile* (la parola è di PP. Pio XI), nè la casa era un monastero e neppure qualche cosa come un se-

(25) *Mem. Biogr.*, IV, 556: dicono del canonico Ballesio, cit.
(26) *Lett.* 10 *maggio* 1884, cit., pag. 108. Chi scrive queste pagine era in quel maggio all'Oratorio, allievo di V ginnasiale.

minario: era una vita di famiglia dove i ragazzi sono centinaia, e vivono la vita nella piena espansione della naturale vitalità e vivacità: sono anime innocenti o anime rifatte nell'integrità e nella santità del vivere, che, come la creazione universa, vivono la loro natura nell'aria di Dio, e, nel clima in cui si trovano, *sentono* Iddio. In fatto di religiosità e di pietà, di guida delle anime, Don Bosco non è un minimista nè un facilone, e tutti i suoi discorsi ai giovani lo provano, e più ancora i pochi spunti direttivi interni che ci sono stati rivelati da chi ne fu partecipe; ma nel suo realismo semplificatore evita l'alpinismo spirituale, e colle più semplici forme (divenute *formole* per chi le intende) potè creare una moltitudine di anime belle, e portarne alcune « ad un meraviglioso grado di perfezione » come egli stesso dice del Magone (27).

E qui appunto egli usciva in una caratteristica sentenza che rivela d'un tratto il suo indirizzo, e può, se vogliamo, prendersi per una formola: « Teniamoci alle cose facili, ma si facciano con perseveranza ».

E fin qui ho quasi sempre, spero su buon fondamento, ragionato io. Vogliamo vedere nel fatto che cosa fosse quell'*aria di Dio* che spirava nell'Oratorio? Lo diceva, ancora nel 1878, 27 novembre, a don Barberis lo stesso don Bosco: « Disse bene ieri don Cagliero: oh quanti giovani abbiamo che potrebbero far ricreazione con S. Luigi! — Sì, quanti vi sono che conservarono l'innocenza battesimale, e che qui nell'Oratorio, sebbene nell'età più pericolosa, continuano a conservarla! Quanti, e sono i più, già vinti parecchie volte dal demonio, appena venuti qui, hanno cambiato vita! sembra proprio che entrino in un'altra atmosfera: dimenticano affatto le vecchie cattive inclinazioni, e passano anni e anni in modo da poter dire con tutta verità che non han fatto nemmeno un peccato veniale deliberato! Questo ci deve consolare » (28). Ed io ho detto: ancora nel 1878, per esprimere la continuità di quella vita che il buon Padre ricordava poi sempre come fiorente *in quei giorni,* ai quali il nostro compito ci richiama.

Quei giorni sono quelli in cui s'incontra il Besucco. Mancava ancora a completarlo l'efficacia della socialità, appena appena adombrata nella vita passata al paese, e qui invece pienamente costrutta in ogni sua parte: e nella sua storia, breve ma sostanziata di fatti sostanziali, fu segnata una via non detorta da quella di prima, ma più aperta e più chiara, più incoraggiante, dove la guida disciplinava il cammino, e l'aria ambiente infondeva nuova e maggior lena all'avanzare.

(27) *Vita di M. Magone,* cap. IX, in fine. Per l'affinità, che è quasi derivazione, con l'ascetica o spiritualità alfonsiana, cfr. *Keutsch, o. c.,* pagg. 150, 209, 334 segg.

(28) CERIA, *Mem. Biogr.,* XIII, 888. Più addietro, nel 1875, don Barberis notava nella sua *Cronichetta,* a titolo di consolazione, la regolare frequenza dei giovani alla Comunione (*Mem. Biogr.,* XI, pag. 224). In contrasto, vedasi il confronto che fa Don Bosco in una sua parlata serale tra la frequenza alla Comunione nel mese di maggio ai tempi di Savio e quella del 1867 (*Mem. Biogr.* VIII, 823). Anzi nel 1864 (anno della morte del Besucco), una *buona notte* del 13 giugno (Novena della Consolata) lamentava che « dopo che il demonio entrò fra noi nella forma di animale immondo, io vedo notabilmente diminuita la frequenza dei Sacramenti » (*Mem. Biogr.,* vol. VII, 675). La moltitudine, la generalità buona formava il clima: le eccezioni e le variazioni, tanto più sensibili in un'aria buona, venivano avvertite subito e rimediate.

Nella Casa che gli schiudeva le porte, Besucco non si trovò più, per quanto ben diretto, solo colla sua volontà: ma appunto come aveva desiderato, vide negli altri (cap. XVII) e visse con gli altri quella vita ch'egli aveva contemplato nella storia del Savio e del Magone; e che nelle mani di Don Bosco doveva lui pure condurre a santità.

Questo è il fatto che distingue la storia dei suoi ultimi cinque mesi di vita: la scuola di Don Bosco: la veste salesiana che lo trasfigura.

Capo II.

IL PROGRAMMA

Con tali premesse vuol leggersi la seconda parte del libro. La quale, stavolta, è tutta di Don Bosco, anche se dichiara di valersi della « lunga e minuta relazione fatta dal Sac. Ruffino... che ebbe tempo e occasione di conoscere e di raccogliere i continui tratti di virtù dal nostro Besucco praticati ». Quanto a fedeltà storica, oltre questo documento, che gli serve di guida, egli asserisce di riferire *qui* (cioè in questa parte, mentre nella precedente dovette dipendere dalla relazione di don Pepino) « tutte cose udite, vedute coi propri occhi, oppure riferite da centinaia di giovanetti che gli furono compagni per tutto il tempo che egli visse ancor mortale fra noi » (cap. XVI). E lo stile, ora tutto suo, come il riapparire finalmente dei suoi cari dialoghi, che nella prima parte non appaiono mai, ci ritornano in presenza del Santo narratore, come nelle altre biografie.

E la maniera sua di condurre il libro, con poca cronologia, ma in ordine sistematico, cioè distribuendo i fatti secondo la loro affinità, preferendo il tratto episodico alla troppa minuzia e quantità di particolari che affollano la prima parte, conferma chiaramente lo scopo edificante, e apre la via agli spunti didascalici e parenetici, che in questo libro abbondano e si estendono più che nelle altre *Vite*. Perchè l'abbia fatto qui e non nelle precedenti, deriva forse da particolari opportunità o cause a noi sconosciute, quando non sia il bisogno di spiegarsi col pubblico, una volta per sempre, intorno al suo modo di vedere (diciamolo sistema) in pedagogia, e su certi punti che a quel tempo potessero essere compresi men del dovuto (29).

Quanto all'indole dei fatti edificanti, c'è da dire che non tutti sono una novità spiccante ed originale, sia perchè nel mondo in cui visse il nostro giovinetto non poteva farsi tutto altrimenti da quel che gli altri avevano fatto: sia perchè egli veniva all'Oratorio già col proposito di assomigliarsi ai modelli di cui aveva letto la vita. E s'intende bene che la sua imitazione o santa emula-

(29) La questione, per esempio, della frequenza alla Comunione era in quegli anni ancor molto discussa (n'avremo un saggio al cap. XX), non ostante l'indirizzo alfonsiano e le chiare dimostrazioni dello Scavini e, più ancora, del Frassinetti.

zione non poteva uscire dai fatti pratici della vita quotidiana e della pietà, senza pretendere alla disinvoltura del Magone o alla serenità estatica del Savio.

La novità, per dirlo subito, non è tanto nella serie dei fatti virtuosi, quanto nell'esito finale, che rivela ad un tratto tutta una storia di ascensioni spirituali impensate ad ognuno; e poichè a quel punto non s'arriva d'un tratto, dànno un inconsueto significato e valore alla storia visibile che sembrava spiegarsi da sè.

* * *

Il racconto s'inizia dilettosamente col presentare, nel montanarino venuto all'Oratorio dalla vita angusta del suo alpestre villaggio, la figura del « villan che s'inurba ». È uno smagar degli occhi, uno stupir di tutto, un voler saper tutto: una curiosità riverente, come di chi entra e s'aggira per un santuario. È vestito e tagliato alla grossa, da pari suo: ma le proverbiali scarpe grosse non sono scompagnate dal cervello fino: e ripensa quel che sente, e legge le sentenze scritte sotto il portico, e vi medita e riflette su tutto. E in quella folla brulicante in cui si trova immerso, scopre che c'è un ordine, ed è ciò che maggiormente lo colpisce.

L'amenità del bozzetto giova adunque a segnare il contrasto tra l'idea che s'era fatta della casa dove ci si fa santi, e la realtà del tono della vita che vi si svolge, e che la sua riflessività già maturata si esercita a spiegarsi (30).

Don Bosco (e lo dice) non l'aveva veduto al suo entrare, e non lo conosceva se non « da quel tanto che l'Arciprete *gli* aveva comunicato » (31) e lo scopre per la singolarità un po' esotica del suo tipo, tra i cento e cento chiassosi del cortile, qualche giorno dopo.

È un dato non trascurabile. Tutto quello che sappiamo della sua vita antecedente, Don Bosco lo conobbe poi dopo la morte del giovanetto, quando volle scrivere la *Vita:* sicchè allora si trova con lui a caso vergine, e lo viene *scoprendo* in quei colloquii, in cui è tanta parte del suo magistero (32): così come il ragazzo, trasportato in un mondo e in clima così diverso, deve orientarsi prima di correre la sua strada, e risuscitare quasi il fondo già acquistato.

Il primo colloquio è nel cortile. I loro sguardi si sono incontrati, e il fanciullo si accosta sorridente, e il buon Padre « sorridendo » lo interroga. Il sorriso di Don Bosco è mezza la sua pedagogia: ricordiamo Garelli.

Quel dialogo, condotto al modo consueto, non ha apparenze, ed è una rivelazione. Il giovinetto manifesta la sua vocazione, sempre avuta nel cuore e coltivata nella preghiera, e sorretta poi dai consigli del buon Padrino benefattore...

(30) Tra parentesi: che cosa sarebbe diventata, sotto la penna d'un novellatore *analitico,* una *situazione* simile? E Don Bosco n'esce con mezza pagina e dice tutto.

(31) Cfr. sopra, cap. XIV, pag. 74. Altre referenze, buone ma generiche, ebbe dal Ten. Eysantier.

(32) Come già osservai per la *Vita* del Magone, e come si vede nei dialoghi rimasti nelle *Mem. Biogr.* (a cominciare dal primo con B. Garelli), D. Bosco segue sempre una maniera che, in poche battute, porta l'interlocutore a dirgli e ascoltare ciò ch'egli principalmente vuole.

E la vivezza dell'affezione e della gratitudine, che quel ricordo ridesta, richiamando tra lacrime di tenerezza i benefizi e l'affetto di quel buon Padre, sono un'altra rivelazione, che per Don Bosco è anche più preziosa. Il suo giovinetto ha cuore, e la « sensibilità ai benefizi ricevuti e l'affetto al suo benefattore *gli fanno* concepire una buona idea dell'indole e della bontà di cuore » di lui. E richiamandosene alla memoria quel che glie ne era stato scritto, esce nella sua sentenza: « questo giovanetto mediante cultura farà eccellente riuscita nella sua morale educazione ».

Perchè ha cuore, buon cuore, il fanciullo riuscirà in modo « eccellente »: l'esperienza glielo dice, come gli dice che i senza cuore, gl'ingrati e sconoscenti « rimangono insensibili agli avvisi, ai consigli, alla religione, e sono perciò di educazione difficile e di riuscita incerta » (cap. XVI).

Ecco il principio pedagogico di Don Bosco: l'educazione è cosa del cuore, e tutto il lavoro parte di qui, e se il cuore non c'è, il lavoro è difficile e l'esito incerto. E il Santo pedagogo qui non parla come Santo che tutto volge a Dio: ma da uomo, da educatore parla di *morale educazione*, non di fini superiori. La religione c'entra come uno dei moventi a cui il cuore dovrebbe essere meno restio, ma non ne fa l'argomento unico ed esclusivo. E al giovinetto, in quel primo incontro, raccogliendo il motivo del cuore, inculca, sì, di amare in Dio il suo Padrino e pregare per lui, ma appunto ne trae l'insegnamento pratico di provargli l'affetto e la gratitudine col tenere una condotta che gli possa tornar di soddisfazione. E questa è l'una delle infinite volte che così ha parlato il grande Educatore ai suoi giovanetti, in pubblico e da solo a solo, presentando la buona condotta come atto e prova di gratitudine e affetto verso le persone che ci amano. Ed io lo so, perchè anch'io l'ho sentito (33).

* * *

Il ragazzo si separa da Don Bosco per mescolarsi tra i compagni. E qui c'è un tocco da maestro, che in tre righe dice più di un discorso. Più sopra ho detto di clima, d'atmosfera, d'aria dell'Oratorio, e forse sono apparso troppo ottimista. Il nuovo venuto deve, come si dice, comprar l'aria. Per lui ch'è venuto con l'idea di entrare in un Santuario, quei suoi compagni paiono « tutti buoni », anzi « li giudicava tutti più virtuosi di lui », e sè, perchè nuovo e non pratico, addirittura « uno scapestrato » in confronto degli altri (cap. XVII). E se ne turba, e va da Don Bosco ed espone la sua difficoltà: « io vorrei farmi molto buono al par di loro, ma non so come fare, ed ho bisogno che Ella mi aiuti ».

La risposta è magistrale, ed è uno dei capitali documenti pedagogici del Santo educatore. « Se vuoi farti buono, pratica tre sole cose e tutto andrà bene... Eccole: *allegria, studio, pietà. È questo il grande programma*, il quale praticando, tu potrai vivere felice e far molto bene all'anima tua ».

(33) Analogamente inculcava ai suoi Salesiani l'esatta osservanza delle Regole e la pratica seria della povertà, per mostrarsi grati alla carità dei benefattori e degni dei benefici della Provvidenza e della assistenza di Maria SS. Cfr. *Mem. Biogr.*, XVIII, 271; e *Lett. Circ. ai Direttori*, 21 novembre 1886.

Ecco. Se non avessimo fede assoluta nella fedeltà storica del Santo Autore, saremmo tentati di credere che il breve, semplicissimo dialogo sia stato creato da lui per dichiarare una volta per sempre *il grande programma* della sua pedagogia.

Una pedagogia che, come vo ripetendo, intende al bene di *tutta* la gioventù, e mediante la quale, grado a grado, si può anche venire a far dei Santi. Ad un giovane come questo, che aveva i precedenti così rari (per quanto non conosciuti nei particolari, erano implicitamente significati dalle parole di presentazione del Padrino), il Santo non ha dato altri precetti, non ha proposto una formola d'alta spiritualità: per lui, come ad ogni altro, la formola, il *programma* è uno: quelle tre parole. Aggiungete la purezza, che dev'essere un risultato morale della vita così proposta, ed è l'oggetto intimo da difendere con questi mezzi: associate l'idea pratica, inclusa nella *Pietà,* dell'uso dei Sacramenti e della divozione Mariana, ed avete tutta la salesianità della pedagogia.

La quale pertanto non consiste in metodismi e meccanismi esteriori e contingenti; ma vive del principio cristiano, vive della Pietà. Nel trinomio non si può sopprimere un termine, a meno di alterare o fallire il risultato. Ed ogni termine di esso ha, non solo umanamente, ma spiritualmente un valore. Credo di averlo già abbastanza dichiarato per l'innanzi, e potrei, in ogni caso, commentare con riferimenti di maestri di spirito tutta l'ascetica a cui mettono capo, per dimostrare come, anche questa via salesiana, tutta corrente in atmosfera cristiana, può condurre a vera spiritualità.

Ma poichè questa pagina di Don Bosco, e anzitutto la seconda parte del libro, hanno uno scopo innegabilmente didascalico, e vale per tutti gli educatori, tornano opportune, per dimostrarne il valore, le parole d'uno scienziato, l'accademico Francesco Orestano, che ha con profonda filosofia compreso Don Bosco in sè e nell'efficacia del suo verbo nel mondo. E la sua sentenza è questa: « San Giovanni Bosco santificò il lavoro e la gioia. Egli è il Santo della euforia cristiana operosa e lieta. Qui è la sua sintesi personale di *nova et vetera.* Qui è la sua vera originalità » (34).

Per parte sua Don Bosco, dopo aver enunciato il programma, conduce il libro, e cioè dispone i dati biografici, seguendo l'ordine dei suoi termini (35). E ciò per due ragioni: l'una inerente alla biografia, l'altra derivante dal suo assunto didascalico. Il giovane Besucco da quel momento si studia di attuare il programma che gli è stato proposto, e vi mette tutta l'anima, con la persuasione e con l'intento di riuscire quale desidera, *molto buono.* Sicchè il suo profilo morale e spirituale si disegna secondo la linea tracciatagli da Don Bosco. E ciò vale all'Autore di buon argomento ed opportunità per svolgere il suo tema

(34) F. ORESTANO, *Il Santo D. Bosco:* discorso tenuto a Cagliari, 1935, pag. 23.

(35) E questo conferma la mia asserzione che, oltre allo scopo edificante rispetto ai giovani, il libro vuol esser letto come un *documento* ed una voluta professione di princìpi educativi, e cioè come una didascalia pedagogica ora intrecciata, ora immedesimata col racconto biografico. Quei che vogliono capire Don Bosco educatore, dovrebbero aggiungere alla *trilogia* pedagogica (cfr. E. CERIA, *Mem. Biogr.*, vol. XVII, 115) lo studio di queste *Vite* documentarie, e questa del Besucco in modo particolare. Le mie modestissime pagine forse potrebbero servire a qualche cosa.

educativo, di cui le attuazioni s'immedesimano colla vita stessa del suo protagonista.

Il primo termine è *l'allegria*. È singolare il fatto che di questo tema abbia voluto fare un apposito capitolo (cap. XVII): cosa non fatta mai, neppure nella *Vita* del Magone, che fu, se altri mai, la personificazione dell'allegria santificata.

Gli è che nell'attuazione della vita educativa salesiana, la ricreazione, la *vita del cortile*, come dovrebbe dirsi (36), è uno dei tre termini del trinomio professionale, uno dei centri di tre cerchi che si interferiscono l'un l'altro, passando pei centri degli altri due. La disciplina del lavoro, la pietà, la vita del cortile, hanno nel sistema salesiano un'importanza ciascuna per sè e in relazione alle altre due, che, a mancarne una, il lavoro non è più quello, e cioè fallisce in tutto o in una parte il suo scopo e il suo risultato. La *Gioiosa* di Vittorino da Feltre e la *Regula Jucunda* di S. Domenico si ritrovano nel campo coltivato da Don Bosco.

La novità, l'originalità senz'altro, del *Patriarca dell'educazione cristiana* che ha « santificato la gioia di vivere » (37), sta nel valore salesiano della ricreazione; nel valore dato alla giocondità, allegria, serenità lieta, dell'educazione. Valore spirituale, valore pedagogico, valore metodico, valore energetico e redimente dell'adolescenza. In tutto ciò che viene dall'ascetica, dalla pedagogia, dalla psicologia morale, dalla fisiopsicologia, don Bosco ha inserito il lievito nuovo e fresco, la sua trionfante *novità*, ch'è quella dell'allegria aperta e vivace, anche rumorosa, condivisa dall'educatore, ed intrecciata ad un dissimulato ed opportuno lavoro di studio e di consiglio (38). Condiviso, dico, dall'educatore, che vi si conduce compagnevolmente come un fratello, e vi semina nella serenità del clima, le buone parole.

Dal lato spirituale « la ricreazione è d'importanza immensa » ed « è difficile esagerare gli effetti di una ben condotta ricreazione... perchè accresce la nostra ilarità, e tutto ciò che ci rende ilari nella nostra divozione, ci infonde forza ». Così dice il Faber, parlando, si noti, della ricreazione monastica e delle persone spirituali (39).

E per l'aspetto psicologico il classico Mendousse dimostra quanto sia indispensabile la ricreazione fatta di moto e di fatica divertente, alla completa educazione morale dell'adolescente (40).

Senza teoria, ma con l'intuito del genio e del cuore, con l'esperienza for-

(36) Così son solito chiamare questo complesso di cose e concepirle come faccio in questa pagina nelle mie conf. al pubblico e ai miei confratelli, e in qualche mio scritto. E se quell'incomoda virtù della modestia non me lo vietasse, vorrei aver l'onore della priorità.

(37) ORESTANO, *Disc. cit.*, pagg. 21-23. E sulla *novità e originalità* insiste l'illustre accademico d'Italia.

(38) *Novità* deve dirsi, anche se il divertirsi non fu inventato da lui. La differenza è nel modo con cui vi sta l'educatore e nella familiarità che vi si ingenera, colla conseguente confidenza. Tra un assistente bidello e un salesiano di buono spirito, c'è la differenza deplorata da D. Bosco nella sua *Lettera del* 10 *maggio* '84, cit., pag. 110.

(39) *Progressi dell'anima, cit.*, pagg. 199-200.

(40) P. MENDOUSSE. *L'âme de l'adolescent* (Paris, Alcan, 1931), lib. III, cap. III, pag. 290 seg.

matasi in lui fin dal piccolo apostolato della sua fanciullezza, Don Bosco *ha veduto,* ed ha messa l'allegria tra i fattori primi del suo prodotto pedagogico. E non ha aspettato a dirlo nel 1864: già il santo Savio Domenico diceva al buon Gavio Camillo appena venuto all'Oratorio: « Sappi che noi qui facciamo consistere la santità nello star molto allegri... comincia fin d'oggi a scriverti per ricordo: *Servite Domino in laetitia:* serviamo il Signore in allegria » (41). L'allegria strumento e componente della santità: c'è tutto. Ed ancora la lettera ammonitrice del 10 maggio '84, il terzo documento della sua trilogia pedagogica (che speriamo voglia ampliarsi in queste *Vite*), dettata nei suoi ultimi anni, ancora si occupa quasi esclusivamente (ed è anzi il *motivo* del suo ragionare) della ricreazione e della vita lieta e confidente tra giovani allievi ed educatori: la *vita del cortile* come egli l'intende. Qui l'allegria è data come sintomo ed espressione della pace della coscienza (42).

Parrà questa mia una digressione lunga, e non è. Senza codesti criteri non si capisce perchè, nella vita d'un giovanetto che egli fa santo, per la sua età, quasi completo, abbia inserito un capitolo come questo, e si sia indugiato a sottolineare particolari che, a prima vista, paiono superflui, e messi soltanto per ricreare la lettura.

— Eh no: quella pagina ci sta a proposito, tanto per il profilo biografico del giovanetto quanto per impersonare la didascalia della ricreazione.

Il bozzetto realistico, che ne forma la prima parte, con le risposte del buon Padre, ci fa vedere, negli ameni infortuni dell'inesperto e greve montanarino, ancor tutto materiale e rozzo e impacciato, l'ingenuità del suo zelo nell'arrendersi al precetto dell'allegria, messogli innanzi da Don Bosco come un articolo del programma con che riuscirà a farsi « molto buono come gli altri ».

Egli prende la ricreazione e il gioco come « cosa grata a Dio » e che deve essere fatta bene, e vuole impararla subito tutta e « abituarsi a far bene tutti i giochi ». Ingenuità, diciamo noi, e anche il buon Padre avrà sorriso a quella spiegazione: ingenuità, ma anche rivelazione di un'anima che, dove si tratta di piacere a Dio, si prodiga generosamente (43). E Don Bosco spiega bonariamente il vero scopo e la misura della ricreazione.

Quel che nel Magone era incoercibile vivacità di natura, che doveva essere regolata e diretta al bene, qui è effetto di una persuasione e d'un riflesso sforzo di volontà troppo generosa, che vuol essere contenuta nel suo zelo. In quello la spiritualità si afferma nonostante, ed anzi conservando la natura: in questo la alacrità spirituale conduce ad una immoderazione, che non è male, ma che la prudenza deve contenere. Tra l'esuberanza congenita del primo e il generoso sforzo del secondo, la sapienza del Santo ha saputo operare ri-

(41) *Vita,* cap. XVIII, pag. 86 (ed. 1859). Vedasi per questo aspetto quanto si disse sopra, fol. 54.

(42) Coincide con questo concetto quanto scrive il benedettino MORIN: « Quando si visita una comunità, un segno da cui si può conoscere il fervore che vi regna, è la gioia dipinta sui volti: l'allegria che mette lo slancio ed anima tutto il movimento » (*L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* cap. X, pag. 154).

(43) FABER, *Progressi* ecc., cit., cap. IV: *Generosità con Dio,* pagg. 37-42.

spettando la libertà e la personalità, e ne ha ottenuto due santità diverse, ma non disuguali e distanti.

Alla bonaria amenità del bozzetto segue nel capitolo una didascalia personificata. Non già per mettere in dubbio la storicità del dettato; ma non può leggersi quella pagina senza vedere, nei particolari che riferisce, altrettanti precetti esemplati, per esporre ed insegnare ai suoi figliuoli come debbono usare della ricreazione. È una tipologia costrutta con dati reali.

E allora c'è posto anche per uno spunto sull'azione dei buoni nel reciproco incitamento al bene e nell'apostolato tra i compagni meno disposti o difficili: cosa che il Besucco faceva qui più largamente che « nella sfera assai più ristretta » del suo paese. In codesta attiva collaborazione dei suoi stessi giovani, che è un quasi necessario elemento costruttivo dell'ambiente (44), Don Bosco fece sempre assegnamento, e non lasciava di inculcarlo scrivendo o consigliando. Pel nostro se ne ha qui uno spunto e qualche cosa ne sarà detto altrove: nel Magone appare nello spicco della sua maniera caratteristica, e nel Savio Domenico sale senz'altro ad una delle più alte note della santità.

L'Autore ci risparmia lo studio di un trapasso all'altro tema, notando egli stesso come il Besucco « temperando la sua ricreazione con detti morali e scientifici, divenne in breve un modello nello studio e nella pietà » (Cap. XVII, fine). E, secondo il piano del suo libro, viene a dire dello « studio e della diligenza » del Besucco (Capo XVIII) (45). Di qui in poi l'esemplarità del suo giovanetto è sempre più strettamente e intimamente e, perchè no? più comprensibilmente connessa con l'abito virtuoso e con la vita spirituale. Ce lo fa intendere egli stesso alla fine del Capo XVIII, rilevando nel giovane la consapevolezza sempre presente dello scopo per cui è venuto, cioè il sentimento della propria vocazione, e come « a questo fine egli cercava di progredire nella scienza e nella virtù ». L'anima di lui, mentre « aveva sempre di mira il punto a cui tendeva » si lavorava interiormente coordinandovi « la sua condotta », mossa da una volontà di « dedicarsi tutto a Dio », e cioè da un moto di amore.

La figura spirituale del Besucco, in questa serie di fatti e negli atteggiamenti che viene prendendo, può essere descritta secondo il tipo della *Terza Mansione* di S. Teresa (46); in ascetica, il tipo dei proficienti; e sembra che Don Bosco non voglia, almeno fino a un certo momento, e per l'esemplarità,

(44) Cfr. sopra, fol....

(45) Cfr. nella *Vita di Magone*, cap. VII: « Puntualità nei suoi doveri »: Non per nulla il Besucco pensava d'imitare il suo *caro Magone*. Nel *Savio Domenico* non vi è un capitolo apposito per questo argomento: ma vale per tutto la pag. 39 del cap. VIII. È quasi materia presunta, in confronto del livello più alto in cui si svolge tutta quella angelica vita.

(46) Cfr. TANQUEREY, cit., n. 962. Santa Teresa descrive così gli abitanti della *terza mansione* (Castello interiore, Mansione III, cap. I, n. 5): « hanno gran desiderio di non offendere la Divina Maestà; schivano anche i peccati veniali; amano la penitenza; hanno le loro ore di raccoglimento; impiegano utilmente il tempo; si esercitano in opere di carità verso il prossimo. Tutto è ben regolato in loro: le parole, le vesti, il governo della casa (quelle che ne hanno) ». Il Tanquerey lo applica appunto alle *anime proficienti*, quelle della *via illuminativa*.

presentarlo altrimenti. Il di più della grazia di Dio verrà di poi, ed egli non mancherà di notarlo. Ma l'essere così non è poca cosa.

L'idea dominante nella presentazione di questo secondo termine del programma è quella della precisione, della fedeltà, dell'intenzione superiore. E non possiamo non ricordare « lo spirito di nobile precisione » commentato e inculcato da PP. Pio XI, celebrando gli eroismi di Savio Domenico, con un principio vitale della vera vita cristiana vissuta integralmente.

Siamo nell'ambito dei doveri ordinari e modesti, di cose quotidiane, dove l'occhio profano, o non esercitato in cose di spirito, non vede gran che di alto e spirituale. Don Bosco vede più addentro, appunto come pensa il Faber: « Iddio viene alle anime sante non tanto nelle azioni eroiche, che sono piuttosto balzi dell'anima verso Dio, quanto nella pratica di divozioni ordinarie e costanti nell'adempimento di doveri modesti e riservati, resi eroici per lunga perseveranza ed interna intensità » (47).

Se fosse un Santo, il Besucco sarebbe il santo dei piccoli doveri. Forse sarà una delle caratteristiche di Don Rua, quello di essere il santo delle piccole cose, che non escludevano le grandi, ma a cui l'interna intensità ed intenzione dava un valore soprannaturale (48). E il Besucco rimane, tra gli altri glorificati da Don Bosco, come quello che personifica la piccola perfezione ed esattezza, la *diligenza* (anche questa è parola di valore per PP. Pio XI) nelle piccole cose e nelle particolarità dell'adempimento del dovere. Anche questa è una forma di perfezione, come c'è la perfezione della filigrana accanto a quella del grande gioiello. Nè vi è da temere che codesta cura minuziosa finisca in una impeccabilità esterna gretta e sterile. S. Bonaventura dice che la religione del nostro esterno eccita l'affetto del nostro interno; e un altro maestro di spirito sentenzia che dove non c'è disciplina esterna delle azioni, non vi è perfezione.

Tutto lo spirito di Don Bosco si esprime nel sottolineare il modo con che i suoi giovani santi praticavano il dovere, per concluderne poi che tutto ciò era nonchè accompagnato, ma suggerito da intima religiosità di sentimenti (49).

Egli ne fa vedere la perfezione esterna nella fedeltà ed esattezza del nulla omettere, nella puntualità del non tardare, nella buona grazia e serenità dell'eseguire: e allora soggiunge o intercala i tocchi di perfezione interna: che tutto è fatto « pel Signore » e « alla presenza di Dio », cioè pensando a Lui e a Gesù. È il mio medesimo spirito che dettava al Faber le belle pagine dei *Progressi dell'anima*, là dove parla del modo di perfezionare le nostre azioni ordinarie (50). Eh! a saperlo leggere, che gran *maestro di spirito* è Don Bosco! Ed io vorrei bene che, attraverso le semplici parole e presentazioni che il Santo fa dei suoi santi alunni, sapessimo vedere quanta *ascetica* si nasconde, e, senza parere, sorregge e guida non solo l'ordine e la scelta dei fatti e dei suoi concetti, ma

(47) *Betlemme*, pag. 211.
(48) Tipica, e perciò fruttuosamente esemplare, è per questo la figura della B. Mazzarello, la santa della virtù casalinga. Ho tentato di dimostrarlo in qualche mio scritto.
(49) Cfr. *Vita di Savio D.*, cap. VIII, pag. 39; e *Vita di Magone*, capo VII, cit.
(50) *Progressi dell'anima*, cap. XXIV, pagg. 405-406.

l'effetto dell'edificazione, ch'egli vuole attuare. Un santo è di sua natura una realtà spirituale ascetico-mistica (51), anche se non la lascia apparire: e non c'è da meravigliare che un substrato, spesse volte una sostanza ascetica, si ritrovi negl'indirizzi e nello spirito d'un sistema educativo pensato da un santo come Don Bosco.

Sono tre gli aspetti di questa esemplarità illustrati nel presente capitolo: l'uso del tempo, la pratica del dovere e del lavoro, la *divozione* che accompagna codeste osservanze.

Il giovanetto legge, si noti, nella camera di Don Bosco, il cartello: *Ogni momento di tempo è un tesoro,* e domanda spiegazione. E la risposta, chiara e pratica, contiene i riflessi umani e quelli spirituali della massima. Che il Santo tenesse il cartello in camera sua può già indicare il conto che del tempo faceva egli stesso, da buon industriale delle anime. Non è un pensiero laico, ma squisitamente spirituale (52). Sì, nella spiegazione che ne dà al fanciullo, accenna anche all'utile pratico dell'acquisto delle cognizioni; ma subito viene al morale e poi allo spirituale. Egli collocava il buon uso del tempo tra i *segni* più sicuri della vera volontà di santificarsi (53), e ce lo dicono le *Vite* di Comollo, Burzio, Savio, Magone, Besucco. « In realtà, ci dice il caro Faber, l'uso più o meno esatto del nostro tempo potrebb'essere per alcuni di noi l'indizio della freddezza o del fervore del nostro amore » (54). Non è virtù comune come quella dell'attenzione e della sollecitudine a non perdere e a bene occupare il tempo, e a difendersi dalla contraria tendenza « si richiede una veemenza ed una continuità di sforzi che pochi possono fare » (55), e che Don Bosco segnava come rara virtù (56). Anche in questo particolare, quanta è la ascetica di Don Bosco!

Piace pertanto vedere nel suo giovinetto in qual modo la massima si addentri e divenga sua. Il suo *ho capito* gli richiama alla memoria gl'insegnamenti del Padrino, e « d'allora in poi si occupava con maggior applicazione intorno ai suoi doveri ». È dunque un rivolgere a cose concrete, alla pratica della vita quotidiana, quella cura mordente e assidua di santificarsi, che noi diciamo agilità e alacrità di spirito (57), già sorta nel fanciullo, ma non ancora praticamente orientata.

La condotta del santo alunno diviene tale che il suo Direttore può scrivere:

(51) ORESTANO, *o. c.*, pagg. 4-5. L'O. non dice queste parole, ma ne svolge il concetto.

(52) Così la massima che egli volle lasciare come *eredità* e *strenna* della sua Congregazione: *Lavoro e temperanza.* Niente di laico, di pragmatistico, niente di industrialismo all'americana o all'anglo-sassone, ch'è lo stesso. È, come il *qui laborat, orat,* la formola pratica del suo spirito. Tra D. Bosco e Samuele Smiles c'è un abisso.

(53) Ed è tra i stgni degli abitanti della *Terza mansione.* Cfr. sopra fol. X, n. 2.

(54) *Tutto per Gesù,* pag. 234.

(55) *Progressi dell'anima,* cap. XIV: « Dell'ozio spirituale », pag. 202.

(56) *Vita di Magone,* cap. VII, pag. 36.

(57) S. FRAC. DI SALES, *Introd. à la vie dévote,* Ed. Nelson, P. I., cap. I, pag. 15: « La dévotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle, par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle; promptement et affectionnément », cfr. FABER, *Progr. dell'anima,* cit., cap. XII; *Vera idea della divozione,* pag. 345. È quella che S. Tommaso chiama: *Voluntas prompta se tradendi ad ea quae pertinent ad Dei famulatum.* (*Summa Teol.*, IIa, IIae, p. 83, art. I).

« Io posso dire a gloria di Dio, che in tutto il tempo che passò in questa Casa non si ebbe mai motivo di avvisarlo od incoraggiarlo nell'adempimento dei suoi doveri » (cap. XVIII, pag. 95). E l'averlo subito messo appresso a quella lezione sull'uso del tempo, e il dirlo « a gloria di Dio » indicano che non si è nel solo mondo umano d'una condotta irreprensibile, ma che vi è adunque un fondamento e un motivo spirituale. E non è questo appunto il principio essenziale della pedagogia di Don Bosco?

Quella definizione della condotta, sancita dalla costante classifica regolamentare dell'*optime*, apre la via al tema della pratica del dovere. Anche qui è da distinguere, o meglio, riconoscere il duplice assunto dello scrittore: quello d'illustrare la virtù e i progressi spirituali del suo soggetto, e quello dell'impersonificazione dei suoi concetti e princìpi educativi. Bisogna saper leggere l'uno nell'altro.

Don Bosco ha sempre dato alla pratica fedele e diligente del dovere il senso spirituale che deve avere, se non si vuol ridurlo alla concezione stoica e laicale inculcata fuori dell'idea cristiana (58). Esso è, in ogni caso, servizio di Dio, obbedienza a Dio. E dei doveri del proprio stato, come dell'osservanza dei doveri imposti dai regolamenti, ne fa una questione di coscienza, e la trasgressione anche dei piccoli doveri e delle regole della casa non è per lui senza colpa (59): così come la fedeltà al dovere (e ai doveri particolari) gli vale di criterio a controllare la verità e la sodezza della pietà (60).

Non è possibile una spiritualità di buona lega senza questo positivo fondamento (61), e l'idea del Santo era perfettamente consona ai dettami dei maestri di spirito. « I doveri rispettivi sono per ciascuno di noi come tanti Sacramenti. Essi sono la nostra via principale, spesso la sola via per diventare Santi ». Così dice il Faber, e la sua sentenza cade a proposito per la vita del giovanetto, che non ha evidentemente altro da fare che osservare le obbligazioni e i compiti del suo regime o periodo educativo (62).

Adempiere pertanto con tutta la più convinta diligenza ispirata dalla presenza di Dio, coordinandoli e facendoli servire al grande lavoro interiore dell'anima, era la direzione verso la quale Don Bosco indirizzava le anime dei suoi allievi, per condurli alla meta loro indicata, dalla grazia di Dio. Il giusto ed anche alto valore spirituale dei suoi giovani migliori, di quelli stessi ch'egli

(58) Ma stoicismo e laicismo non sono terreno fecondo di virtù. E il *dovere*, se non è dettato o sorretto da un ideale superiore, prende figura d'una costrizione morale.

(59) *Mem. Biogr.*, VIII, 132. *Lett.* 10 *maggio* 1884, cit., pag. 113. Cito questi due passi: ma si può dire che i suoi discorsi ai giovani ripetono quasi ogni volta questi concetti. E non è di questo luogo commentare le sue forti insistenze nell'osservanza delle Regole e dei Regolamenti, propria della vita religiosa dei suoi Salesiani. Voleva l'osservanza anche delle *Tradizioni*. Ma in questo non faceva che il suo dovere di Superiore. Cfr. TANQUEREY, cit., n. 375-376.

(60) Per esempio non credeva neppure alla frequenza spontanea della Comunione, quando non era accompagnata da una condotta osservante e regolare. Cfr. *Mem. Biografiche*, XI, pag. 278.

(61) S.FRANC. DI SALES, *Introd.*, cit., P. I., cap. III, pag. 20 (Ed. Nelson).

(62) *Progressi* ecc., cit., III, pag. 30. E vi è pur detto: « Nulla può scusare la negligenza dei doveri della posizione dataci da Dio, nella vita: quando non si attende dovutamente ai propri doveri e non si tengono in alta considerazione, tutto diviene delusione ».

volle celebrare come esemplari di vita santa, si esprime con questa « nobile precisione ».

E perciò suole concludere e compendiare quel ch'è venuto dicendo della condotta dei suoi piccoli santi (come, del resto, di tutti quelli ch'egli lodò nell'ambito della vita Salesiana) con dire, come di Savio Domenico, « che la sua condotta era per ogni lato irreprensibile » e che « non trovarono mai cosa che meritasse correzione » (63) o, come dice il Processo Apostolico: « Non si poteva desiderare di più ». Oppure, come del Burzio, chierico da lui assistito in Seminario: « Cominciò ad avere *ottimamente*, e così fu in ogni cosa per tutto il tempo ». Per il Besucco ha espresso « a gloria di Dio » quel che già si è detto intorno all'irreprensibilità nell'adempimento dei suoi doveri.

E noi pensiamo alla Teresa di Lisieux, nella quale fu segnato, nella sua vita di collegiale, « la fedeltà eroica al Regolamento » e l'esservi « minuziosamente fedele » anche dove non era osservata: « La sua mortificazione a quell'epoca era di tutti gl'istanti e nelle più piccole cose » (64). L'accostamento che io faccio basta a spiegare le ragioni profonde, per le quali Don Bosco prendeva come documento di santità lo spirito di nobile precisione nel dovere che si rivelava nei suoi giovanetti. Perchè questa assidua vigilanza e dominio di sè, quale si vuole per una fedele e costante pratica degli anche più piccoli doveri, non è davvero comune nè facile ad un fanciullo (e non so se per gli altri), e suppone un lavoro interiore dell'anima, fatto di mortificazione e di presenza di Dio. Tale concezione di Don Bosco, che non esito a chiamare ascetica, trova una letterale conferma presso tutti i maestri di spirito (65).

Il Besucco non dovette sostenere come il suo caro Magone, una così viva lotta con se stesso per ridursi e mantenersi costante nella precisione dell'osservanza: vi era già temprato dalla vita precedente. Era, d'altra parte, un carattere posato e riflessivo, ed era venuto all'Oratorio con l'intento ben definito di prepararsi all'adempimento della sua vocazione. L'Autore delle due *Vite* sa ben distinguere tra il valore della conquista nella disciplina del primo, e la quasi naturale quieta forza volitiva del secondo: non che in questo non vi fosse merito per manco di contrasto, ma non appariva lo sforzo.

Chi ha qualche pratica di giovani, sa bene che ce n'è di quelli che son diligenti e attivi, ma, anche nell'ordine, mostrano in ogni atto un gesto di volontà, come se si dessero un comando: ed altri che s'inchiodano al tavolo e paion pezzi di granito, tanto vi stanno fissi ed immobili. Di questi è il Besucco.

Il quale, nello studiarsi d'essere impeccabile arriva al timore di trasgredire, anche « contro sua volontà », le regole; e nella sua montanina ingenuità domanda « se nello studio fosse lecito scrivere » (al suo paese lo *scrivere* era un rito!),

(63) *Vita*, cap. XIV, pag. 70.
(64) PETITOT, cit., pagg. 30, 32.
(65) Basta leggere quanto dice il FABER, *Progressi*, ecc., cit., pagg. 251 e 253. Dopo una minuta e profonda analisi dei valori spirituali e del sacrificio morale che include tale osservanza, conclude: « Eppure questa è l'unica via che conduce a solida virtù ». E a pag. 253: « Le parole non bastano ad esprimere l'abborrimento della natura contro la minuziosa schiavitù (*sic*) delle piccole abnegazioni ».

ed altre cose ovvie. Sorridiamo, sì: ma perchè si formi una tale coscienza del dovere, quanta dev'esser la forza di persuasione da parte dell'educatore, e quale la capacità di assimilazione nell'anima del giovane! Si può pretendere di più da un religioso che si è dato a vita di perfezione? E S. Luigi, ecco, un ingenuo e incolto non era; ma son forse men ingenue le riserve ch'egli si fa nell'adempiere alle sue obbedienze? E l'autore che io seguo, il Crispolti, raccoglie questi fatti sotto il titolo: « L'amor divino fatto obbedienza » (66). Perchè, per San Luigi, come pei poveri figli di Don Bosco, « senza un motivo soprannaturale » queste cose non si fanno (67).

E perciò (quanti *perciò*, non è vero? ma a leggere bene ne verrebbero tanti altri) perciò, dico, l'autore passa subito a mostrarne il nesso col permanente spirito di pietà, che s'inserisce nella funzione dello studio. C'è l'invocare il Signore perchè illumini nelle difficoltà; c'è l'adottare per sè e scriversela dappertutto la giaculatoria *Maria Sedes sapientiae ora pro nobis*, e raccomandarla ai compagni, come già faceva il Magone; c'è il riconoscere dall'aiuto della sua *Madre* celeste l'insperato avanzare nei corsi; c'è il rilevare i suoi *segreti*, cioè i suoi pii propositi, intesi alla riuscita degli studi: non perder briciolo di tempo: intercalare alla ricreazione le conversazioni studiose: recitar ogni mattina il Pater a S. Giuseppe, al che attribuisce la maggior facilità nello studio; e lo raccomanda all'amico.

Il risultato è che, con quella piccola preparazione portata da casa, in due mesi di scuola estiva (agosto-settembre) egli fa tutta la prima ginnasiale (*prima latina*), ed inizia con gli altri il corso successivo, col sensibile progresso di trovarsi in capo a due mesi il quindicesimo su 90 allievi. Segno che l'ingegno c'era, e che la *diligenza*, dice Don Bosco, ha prodotto « così rapido progresso ».

Così il buon Padre fece sempre vedere che, vivendo com'egli insegnava, anche gli studi ne guadagnavano. Ed era lieto di attestarlo con i risultati che i suoi giovani e chierici riportavano agli esami. Egli voleva Dio non solo nella scuola, ma nelle anime; e allora guarentiva la diligenza e per questa la riuscita. Tutti i suoi discorsi agli studenti, e i *Regolamenti*, dove parlano dello *studio*, dicono questo, citando sovente passi biblici, rimasti tradizionali (68).

L'attenzione è qui richiamata principalmente al fatto dello studio, perchè nella condizione di scolaro questo era il primo dovere; ma il biografo, educatore non dimentica di notare che la diligenza del Besucco « si deve estendere anche a tutti gli altri doveri più minuti,... ed era esemplare in tutto »: per esempio, nello « scopare il dormitorio » com'era prescritto dal Regolamento (69). Anche qui « si faceva notare per l'esattezza con cui lo disimpegnava. E se ne faceva scrupolo ».

Dopo questo non ci farà meraviglia se il discorso trapassa a ricordare i

(66) CRISPOLTI, *o. c.*, pag. 148.

(67) CERIA, *Mem. Biogr.*, vol. XVII, app. XXI, pag. 894: Lettera inedita autografa di D. Bosco, senza data diretta ai Confratelli Salesiani.

(68) *Mem. Biogr.*, vol. IV, app., pagg. 746-7: *primo piano di regolamento* (1854): Appendice per gli studenti, cap. II, *dello studio*, art. 6-7.

(69) *Regolamento*, cit.; Appendice: *accettazione*, art. 4.

fini che il santo giovane si proponeva nel venire all'Oratorio, in vista dei quali « cercava di progredire nella scienza e nella virtù ». La « puntualità nei suoi doveri », che intitola il capo VII del Magone, torna qui ad apparire come strumento e indice del perfezionamento morale e dell'ascesa spirituale.

* * *

L'Autore, seguendo i punti del suo *Programma*, viene al terzo termine, la *Pietà*: e il tema generico si svolge per quattro capitoli in quattro temi speciali. La maggiore ampiezza trova sua ragione non solo nell'indole dei fatti e nello studio d'una maggior chiarezza nel presentarli riuniti secondo loro natura: ma è causata dall'inserirsi che ci si fa di tratti didascalici e dottrinali, che hanno, per la conoscenza del pensiero di Don Bosco, un'importanza capitale, e son rimasti acquisiti alla storia.

Il primo tema è la *Confessione* (capo XIX). *Nel Magone*, il capo V, analogo a questo, è una esortazione alla gioventù, donde poi si rivolge ai *Confessori*, e non ha nulla di biografico: qui il discorso è collegato alla pratica personale del giovanetto, e la disgressione didascalica è diretta ai giovani e poi agli *educatori*. Nel *Savio Domenico* (capo XIV, pag. 68-69) la didascalia occupa il primo sobrio capoverso, e un secondo spunto è intrecciato come rievocazione nello stesso tessuto biografico, presentato in modo da personificare certi precetti, che altrove stanno in forma parenetica.

Il confronto fra le tre maniere di trattare il capitalissimo tema ci mette in presenza del maturarsi dell'idea e degli atteggiamenti dell'autore pedagogo rispetto a quella. Basta riflettere ai titoli e alla collocazione dell'argomento nella tela della biografia. Pel Savio è senz'altro: « sua frequenza ai santi Sacramenti della Confessione e Comunione » e sta al termine dei capitoli dedicati alla pietà. Nel *Magone* viene il dramma della giovane coscienza, che si risolve nella Confessione e nel rinnovamento dell'anima di lui: e il titolo: « Una parola alla gioventù » (capo V) estende l'insegnamento venuto da quella catarsi per mezzo della Confessione. Nel Besucco, pel quale la pratica è continuazione ed avanzamento nella vita pia, il titolo, *La confessione*, annuncia apertamente il tema teorico nel quale s'inserisce l'accenno biografico. È una prova evidente dell'assunto pedagogico-spirituale propostosi dall'Autore nella seconda parte del suo libro.

Questo confronto non vuol essere un ampliamento esornativo del discorso. Esso è necessario per apprezzare in tutto il suo giusto valore, e collocare al posto che merita, *la massima capitale della dottrina educativa di Don Bosco*. Nessun altro scritto del Santo educatore ha una sentenza, come questa, così definitiva e totalitaria. Ignorarla vuol dire esser privi della chiave di tutto il suo pensiero e sistema educativo. Basterebbe questo solo periodo a far del nostro libro un documento indispensabile.

La sentenza è questa: « *Dicasi pure quanto si vuole intorno ai vari sistemi di educazione, ma io non trovo alcuna base sicura, se non nella frequenza della*

Confessione e della Comunione: e credo di non dir troppo, asserendo che, omessi questi due elementi, la moralità resta bandita ».

In nessun altro luogo ha espresso in una forma così assoluta e radicale la sua idea. Nel *Savio Domenico* (cap. XIV) aveva annunciata un'idea analoga, ma non in forma così esclusiva, sibbene con certa temperanza di affermazione, e ragionando sull'esperienza: « Egli è comprovato, dice, dall'esperienza che i più validi sostegni della gioventù sono il Sacramento della Confessione e della Comunione. Datemi un giovanetto che frequenti questi sacramenti: voi lo vedete crescere nella giovanile, giungere alla virile età, e arrivare, se così piace a Dio, fino alla più tarda vecchiaia, con una condotta, ch'è l'esempio di tutti quelli che lo conoscono. Questa massima la comprendano i giovanetti per praticarla; la comprendano tutti quelli che si occupano dell'educazione dei medesimi, per insinuarla » (ed. 1859, pag. 67). Nei cinque anni intercedenti tra l'una e l'altra affermazione la convinzione dell'Educatore Santo si è anche più consolidata, fino a toccare l'assolutezza della sua sentenza. E questa rimane, per la storia, la formula della sua concezione.

La sentenza non si indirizza ai giovani, ma a chiunque studi il problema dell'educazione. Fuori e oltre i metodi che si presentavano nel campo degli studi pedagogici: fuori ed oltre le filosofie d'ogni genere, anche altrimenti non riprovevoli, in cui si voleva trovare la *base* per una pedagogia *razionale*: fuori della scienza, che allora spuntava, dei fatti psichici e psicologici, con che si cercava di meccanizzare lo spirito: più ancora, sopra i conati di una carità generica e d'una psicologia ortodossa ma tutta intellettuale; dico di più: oltre il per se stesso indispensabile e primordiale principio del « Dio nella scuola »: questo nostro realista semplificatore della pedagogia cristiana impone arditamente il suo principio pratico e risolutivo: che solo la pratica *frequente* dei sacramenti della Confessione e Comunione è atta a salvare la gioventù e capace di educarla. Senza questo, tutto il rimanente poggia su d'una base, se non falsa, malsicura.

E pertanto mi sia concesso d'invitare gli studiosi della Pedagogia di Don Bosco a modificare il loro linguaggio; e cioè *l'ordine delle loro idee*. Generalmente gli espositori e i commentatori del Sistema Preventivo, presentano, dopo tutti gli altri princìpi e fattori di questa pedagogia, *anche* il coefficiente o componente religioso, dandovi (sia pure con molto rispetto) maggiore o minore importanza nell'efficacia che l'idea e la pratica religiosa può avere sull'animo del giovane. Nell'alchimia del sistema c'entra anche questo componente. È dunque un coefficiente e un componente, un *anche* e non più: non è la *quintessenza* (70).

Ebbene, non *anche* bisogna dire ma *perchè*, e *per mezzo*: bisogna che que-

(70) Per capirci basterebbe la definizione della quintessenza data da Goclenius (*Lexicon philosophicum*, 1613): « *natura vis virtus et proprietas rerum*: la sostanza intima e fondamentale di un composto. In parole nostre, sarebbe come voler studiare i composti derivati, ecc., del carbonio, occupandoci di tutti gli altri elementi, e non del carbonio stesso. Anche nel linguaggio moderno la vecchia parola è rimasta ad indicare la proprietà ultima e caratteristica di un dato oggetto o fenomeno.

sta *quintessenza* stia all'origine e alla base. Tutto il resto non ha valore e significato se non viene di questo e per questo. Ecco l'idea di Don Bosco.

So che la cosa è forte, e non tutti ci arrivano alla prima. Ma quando in questa direzione si conduca la disamina e la considerazione intrinseca degli altri elementi: quando al lume di questa idea si rifaccia coraggiosamente il cammino, e si proietti sulla storia delle anime, cioè sullo svolgersi delle idee e sentimenti contemplati dal sistema, la luce che viene da ciò che Don Bosco pone a fondamento della loro vita, si vedrà che il suo sistema assume una fisionomia così propria, da non poter stare in pari con qualsiasi altro, e la spiritualità del pedagogo cattolico, ch'è un Santo, e perchè è un Santo (l'ho già detto), dovrà disegnarsi in tutta la grandezza della sua superiorità e in tutta la potenza della sintesi ideale.

Praticamente Don Bosco, finchè potè farlo in persona, educò i suoi figliuoli con la Confessione e con la Comunione regolata alfonsianamente a norma di quella, e il suo sistema nelle mani sue trionfò, producendo correnti durevoli di soda vita cristiana e di santità autentiche: ed il simile si ottiene là dove si conserva e si attua integralmente la tradizione da lui iniziata, anche se la recente disciplina della Chiesa abbia in parte ridotte le possibilità, diciamo così, pedagogiche della prassi precedente. Vedremo poco oltre ch'egli ne ebbe il presentimento, come nel cuore ne aveva il desiderio: previde e provvide.

* * *

L'autore non svolge la sua sentenza, parendogli che basti averla pronunziata, e preferisce venire alla didascalia della pratica. Qui lo spunto biografico s'inserisce nella trattazione, perchè è a sua volta un insegnamento esemplato, così come avviene nel Savio Domenico, dove la didascalia non è ancora sviluppata alla misura delle altre due *Vite*. Tra queste due le analogie sono ancora frequenti, e i punti o precetti sostanziali sono i medesimi.

La Confessione generale o riparativa, la sincerità e integrità della Confessione, la sicurezza nel segreto sacramentale, la frequenza del confessarsi, la scelta d'un confessore stabile, formano la sostanza del vario contenuto didascalico. Della confessione generale non fa qui un precetto, ma reca gli esempi. Per il Magone essa risolve il problema della sua coscienza; il Savio la vuole piamente per farsi conoscere e comprendere dal suo Direttore di coscienza; al Besucco il Direttore non vorrebbe permetterla per discrezione, avendola già praticata prima; e il giovane illuminato insiste per gli stessi motivi del Savio, e per questo gli vien concessa (71).

Nel *Magone* la prima raccomandazione che si fa ai giovani è quella di non tacere mai i proprii peccati in confessione, e di ripararvi se sia avvenuto: e, volgendo la parola ai direttori di anime, raccomanda d'indagare *prudentemente*, se le confessioni passate siano state ben fatte: essendo opinione di « Autori

(71) *Vita di Magone*, cap. IV, pag. 20; *Vita di Savio D.*, XIV, pag. 69; *Vita di Besucco*, XIX, 101.

celebri in morale, in ascetica, e di lunga esperienza, e specialmente di un'autorevole persona che ha tutte le garanzie della verità » (certamente il Cafasso) che « per lo più le prime confessioni dei giovanetti peccano in questo per manco d'istruzione o per omissione volontaria, specialmente dai sette fino ai dieci ai dodici anni » (72).

L'argomento più adeguato e persuasivo per ottenere la sincerità e l'integrità è quello del *segreto* o sigillo sacramentale. In entrambi le trattazioni Don Bosco v'insiste : nel *Savio,* concludendo la *Vita,* dove esorta ad imitare gli esempi di lui nella pratica dei Sacramenti; nel *Magone,* parlando direttamente ai giovani; nel *Besucco,* inculcando agli *educatori* di persuadere gli allievi e suggerendone gli argomenti. Tra i quali è che il confessore non diminuisce nè la stima nè l'affezione verso il suo penitente « per cose comunque gravi udite in confessione » (73).

Naturalmente la confessione, nella quale egli vede lo strumento principalissimo del lavoro educativo, vuole perciò stesso essere praticata con frequenza ed anche con certa regolarità. I termini *frequente, frequenza* sono tanto ripetuti negli scritti (e nei discorsi) di Don Bosco, quasi altrettante volte quante ricorre il nome dei due Sacramenti. La fondamentale sentenza con cui si apre questa trattazione e il passo parallelo del *Savio,* ce ne fan vedere la ragione. Nel *Savio* la raccomandazione alla frequenza nel confessarsi è la prima delle tre massime che il piccolo santo sente dirsi dal pulpito (pag. 68), ed è ancora inculcata nell'ultima pagina della biografia (pag. 136). Nel *Magone* è il secondo dei consigli che dà ai giovinetti; nel *Besucco* è la prima delle *tre cose* che raccomanda agli educatori d'inculcare, « procurando tutti i mezzi per agevolare l'assiduità ».

Questo punto capitale del suo sistema spirituale-pedagogico (che nella sua mente è tutt'una cosa) vuole essere inteso nel senso e secondo il fine ch'egli vi pensava. L'uso frequente della Confessione non ha da essere un meccanismo ritualistico, come la ripetizione d'una cerimonia : egli lo concepisce nella sua efficacia pedagogica d'una direzione che guida e sorregge il lavoro di autoeducazione correttiva e formativa. In questa concezione egli è strettamente seguace di San Francesco di Sales, e qui, se è permesso valersi dell'etimologia, è più principalmente *Salesiano* (74).

* * *

E allora si comprende perchè, nella pratica, egli inculchi assiduamente ed insista con calore sulla *scelta d'un confessore stabile,* e cioè sul frequentare la confessione valendosi sempre di un medesimo confessore. Egli non conce-

(72) *Magone,* cap. V, pagg. 27-28. Una delle pene più affliggenti d' D. Bosco era il pensiero della reticenza in confessione. Su questo punto sembrava non acquetarsi mai.

(73) *Savio, Conclusione; Magone,* cap. V., 25; *Besucco,* XIX, 104.

(74) Cfr. FRANÇOIS VINCENT, *S. François de Sales directeur d'âme. L'éducation de la volonté,* cit., pagg. 375-79. *Cfr. Introd. à la vie dévote.* Part. II, cap. XIX, e passim.

pisce che si vada dal confessore per null'altro che per l'assoluzione (75) e l'ammette soltanto pei casi d'urgenza o di grave difficoltà ad essere sinceri col confessore ordinario: non per la direzione o il profitto morale. Che il confessore sia l'una o l'altra persona, non conta, ed egli appunto inculca *la scelta* di un confessore nel quale si riponga tutta la confidenza: il perno di tutta l'azione pedagogica sta qui: nella stabilità.

La quale stabilità è voluta, come ovviamente si può capire, a cagione o col fine del controllo dello stato dell'anima nella sua vita morale: soprattutto circa l'effettuazione dei proponimenti e le ricadute abituali o meno nelle colpe, piccole o grandi che siano; ed anche, se si voglia, circa i progressi e le variazioni della vita interiore. Da questo controllo, cioè da tale conoscenza scaturisce la possibilità e la giustezza dei consigli: la direzione. Possiamo dire che, poste le premesse teologiche attinenti al riacquisto della grazia di Dio, alla validità o meno del sacramento, e le calde insistenze a non infirmarla col sacrilegio, nel regime di vita cristiana da lui inculcato, questo della stabilità del confessore è *il tema principe*, sul quale insiste dappertutto e sempre in ogni forma. Assai prima di queste tre *Vite*, che qui mettiamo a confronto, ne aveva fatto cenno nel *Comollo* (1844 e '54), e nel *Pietro o la forza della buona educazione* (1854); nel suo *Regolamento* del 1852-1854 ne fa quasi un precetto per i suoi studenti, sia perchè « hanno maggior bisogno di coltura quei che si dànno allo studio, che è tutto lavoro di spirito », sia perchè possano essere diretti nella scelta della vocazione (76): per tutti poi i suoi giovani lo raccomanda come mezzo della *pietà* (77). E così faceva sempre nelle esortazioni per la pratica dei Sacramenti. Ci rimane, per esempio, una « buona notte » del 4 giugno, nella quale insiste sul tema, ripetendo il paragone del medico curante (78).

Nelle *Vite* rileva l'esempio del suo giovanetto, loda il fatto, inculca e ragiona nelle didascalie la pratica: la parola *stabile* è sempre messa in evidenza. Nel *Savio* (pag. 68) è una delle tre massime udite dal pulpito; e il giovanetto « cominciò a scegliersi un confessore che tenne tutto il tempo che dimorò tra noi ». Nel *Magone* (pag. 26) è addirittura una sentenza: « Finchè voi non avete un confessore stabile, in cui abbiate tutta la vostra confidenza, vi mancherà sempre l'anima dell'anima ».

La *Vita* del Besucco è la più ricca di tali ricorsi: « ... Il Direttore lo lodò della scelta che voleva fare d'un confessore stabile... » (pag. 101). E il giovane, « fatta la scelta del confessore (si capisce ch'era Don Bosco) nol cambiò più per tutto il tempo che il Signore lo conservò tra noi ».

E la didascalia che segue dedica tutta la prima parte a raccomandare alla gioventù « *di voler fare per tempo la scelta d'un confessore stabile, nè mai can-*

(75) Questo non ha, naturalmente, che vedere con le Confessioni occas. o di precetto per tutti i fedeli. Siamo nel campo della direzione spirituale, ossia della funzione educativa della Confessione.

(76) *Regolamento*, cit., Appendice per gli studenti, capo I, art. III. (*Mem. Biografiche*, IV, 746.

(77) *Ibid.*, parte II, capo I: *Della pietà*, art. 4.

(78) *Mem. Biogr.*, VIII, 825.

giarlo se non in caso di necessità ». E deplora la leggerezza di quei che mutano ad ogni volta, o vanno da un altro per le cose gravi, come « un ammalato che ad ogni visita volesse un medico nuovo » (pag. 102-103).

* * *

La prova di fatto della verità ed efficacia di tali massime sta nell'esempio del Besucco, dal quale anzi prende occasione tutto il ragionamento. Il buon giovanetto, imitando di proposito il Savio (si osservi la corrispondenza dei particolari nelle due biografie), si mette nelle mani di Don Bosco (il Direttore è sempre il nostro Santo) e vi vuol premettere una confessione generale per lo stesso squisito motivo che già adduce, più brevemente, il Savio.

Ed è una confessione da S. Luigi : « coi più commoventi segni di dolore sul passato e di proponimento per l'avvenire », e come quello, in tale stato di coscienza, che « come ognuno può giudicare, consta dalla sua vita non aver mai commessa azione che si possa appellare peccato mortale ». Che dice non meno che quanto aveva scritto prima (cap. XII) sulla sua innocenza nella fanciullezza. Teniamone conto per confermarci nel concetto di una santità, che non viene mai nominata come tale ma che vive effettivamente nell'anima, e dà alla vita il valore più alto : ed è il valore della vita che si svolge *tutta* in permanente (abituale) grazia di Dio, e cioè in *caritate Dei*, in questo giovanetto che ci appare veramente « prediletto dal Signore » e, per dirlo con la Chiesa : « *Dei amore praeventus* » (79).

Soltanto l'appressarsi della morte rivelerà con un improvviso sprazzo di luce quel che sta nascosto e si viene maturando in quest'anima.

Il devoto alunno si mette intanto pienamente nelle mani del suo Direttore, e non lo lascia più, ed ha in lui e con lui una confidenza che non distingue tra il colloquio sacramentale e la consultazione esteriore (80). C'entra per una gran parte l'affetto filiale e la devozione alla persona che l'ha conquistato, e l'uno e l'altra egli traduce, come già faceva pel suo Padrino, nella preghiera. È questa l'intimità che Don Bosco vorrebbe tra il giovane e il confessore, e la suggerisce nel *Magone* e negli altri scritti (81) col consiglio, e con l'esempio.

Il tema della *Pietà* continua secondo il disegno prestabilito e si viene alla Comunione (capo XX). Bisogna dire che nello stender queste pagine l'autore tenesse aperta dinanzi la *Vita* del Savio, al capo decimoquarto. Questo comincia (82) dicendo che « i più validi sostegni della gioventù sono il Sacramento della Confessione e Comunione ». Qui, come continuando, esordisce : « Il secondo sostegno della gioventù è la Santa Comunione ». Nel Savio la parte didascalica si limita ad un capoverso : il resto è inteso a descrivere la vita eucaristica del suo giovane Santo.

(79) *Brev. Rom., S. Josephi a Copertino*, lect. IV.
(80) Cfr. sopra quanto è detto a f. 26.
(81) *Regolamento*, cit., appendice, cap. I, art. 4.
(82) Cfr. sopra, II, foll. 30-32.

Pel Besucco la descrizione è più breve, ma in compenso vi si imposta una discussione, nella quale interloquisce il suo protagonista; e che si conclude, come ogni dialogo didascalico, con le conclusioni a cui s'intende venire.

Tuttavia il sobrio spunto biografico è sufficiente a stabilire la regola della sua frequenza sacramentale. Abbiam notato a suo luogo quale fosse nel tempo precedente, ed abbiamo richiamato l'*alfonsianità* di don Pepino, che non è diversa da quella di Don Bosco medesimo. Per quanto buono e pio, e addirittura innocente, il ragazzo era prima ammesso a comunicarsi « ogni settimana: di poi in tutti i giorni festivi ed anche qualche volta in settimana ». Così all'Oratorio, dove Don Bosco, lasciando la libertà di movimento devozionale, osserva, lascia fare, e poi dirige ed incoraggia, così il giovinetto continua la sua pratica « per qualche tempo », ma poi si comunica « eziandio più volte la settimana, e in alcune novene anche tutti i giorni ». È comunione *frequente* nello stretto senso dei trattatisti alfonsiani: che cioè non è la sola *ebdomadaria*, e non è abituamlente *quotidiana*.

E si noti che è proprio Don Bosco a dirci che di quella *frequenza* lo rendevano degno « l'anima sua candida e la esemplarissima sua condotta ». Quando il Besucco morrà, tra pochi mesi, non sarà ancora stato detto ch'egli sia ammesso alla comunione quotidiana abituale. Di Savio Domenico abbiamo letto (capitolo XIV, 69) che « cominciò a confessarsi ogni quindici giorni, poi ogni otto giorni, comunicandosi colla medesima frequenza. Il Confessore, osservando il grande profitto che faceva nelle cose di spirito, lo consigliò a comunicarsi tre volte per settimana, e nel termine di un anno gli permise la comunione quotidiana ». E il confessore era Don Bosco (83).

La disciplina allora seguita era, come si vede, diversa dalla presente: non però contraria a che si praticasse la frequenza d'ogni giorno, com'era ormai nei voti del clero più illuminato e delle anime più fervorose, e il Frassinetti e la sua scuola (84) sostenevano con ardore e non senza ardimento. Ed era nei voti di Don Bosco. Appunto nel '64 (ma il 18 giugno, dopo la morte Besucco) spiegava ai suoi giovani la questione, o meglio, dimostrava la giustezza della pratica quotidiana: benchè « per darvi un consiglio adattato alla vostra età, condizione, divozione, preparazione e ringraziamento che sarebbe necessario, io vi dirò: intendetevi col confessore e fate secondo l'avviso di lui ». E più chiaramente proseguiva: « Se poi volete sapere il mio desiderio, eccovelo: Comunicatevi ogni giorno. Spiritualmente? Il Concilio di Trento dice: Sacra-

(83) Dobbiamo qui ripetere dalla *Praxis di S. Alfonso*, cap. IX, § IV, i nn. 149-150, e le applicazioni pratiche dello Scavini? Non diversamente si regolava a Mirabello Don Giovanni Bonetti coll'Ernesto Saccardi e col Rapetti (vera copia di Savio Domenico (lo disse don Bosco) del quale incluse il cenno biografico nella *Vita di E. Saccardi*, Torino, *Lett. Catt.*, 1868. Il Saccardi fu a Mirabello dal Natale 1865 fino a fin di giugno 1866. (Cfr. *ivi*, cap. IX, cap. XIIII). Noto, ad ogni buon fine, che io qui non sostengo una tesi, ma faccio della storia.

(84) Compendio della *Teologia morale di S. Alfonso Maria de Liguori*, ecc. Edizione definitiva dell'autore, Genova, 1867: dissertazione X, pag. 404, segg. (Cfr. sopra, foll. 30-31 nota 2-1).

mentaliter ». Gli argomenti di prova sono l'esempio della manna del deserto, quotidiana, e poi quello dei primi fedeli, e il voto (*optaret quidem*) del Concilio di Trento, e il pensiero di Tertulliano e S. Agostino. E naturalmente spiega che « non è un precetto. Gesù Cristo lo brama, ma non lo comanda » (85).

Nel fatto, e nell'indirizzo ch'egli dava, Don Bosco si atteneva, come s'è visto, alla Comunione *frequente*, e di Comunione quotidiana non parla se non, come nel discorso citato, per manifestare un desiderio di Santo (86). Ma anche con l'attuazione della prassi alfonsiana, egli si staccava dalla corrente rigorista, che avrebbe voluto una severa limitazione nella pratica. Era la corrente contro la quale aveva combattuto lo Scavini, e che, almeno fino al criterio posto da S. Francesco di Sales e da Benedetto XIV, era stata respinta dallo stesso Alasia, che fu il testo seguito da Don Bosco in Seminario (87).

Con taluno di quei rigoristi aveva già avuto che fare nel 1858-59 (88), e le critiche al sua indirizzo educativo-spirituale continuavano anche al tempo di cui ci occupiamo. Ed è appunto la pietà e la frequenza del nostro giovanetto che mette in luce una di tali opposizioni (89). La sua anima è fortemente turbata per le insinuazioni di un cotale (un prete, certamente) che lo consiglia « di accostarsi più di rado per accostarsi (*sic*) con più lunga preparazione e con maggior fervore ». Lo scrupolo che sorge nella sua candida coscienza gli fa credere che dunque egli non è degno di tanta assiduità. Nella sua inquietudine ricorre « ad un suo superiore » e non può essere che Don Bosco.

E di qui nasce il dialogo didascalico. Il giovanetto propone le difficoltà e il *Superiore* gliele risolve. E per conto suo il Besucco conclude « di far la Comunione con maggior frequenza (forse l'aveva rallentata), perchè conosco veramente che è un mezzo potente per farmi buono » (pag. 108).

(85) *Mem. Biogr.*, vol. VII, 679. Si confronti tuttavia con quanto è detto a fol. 56, nota 1, della condotta dei giovani in quell'anno 1864 (13 giugno).

(86) Era già molto, e fu uno dei suoi meriti maggiori, che Egli inculcasse la più attiva delle frequenze a giovanetti quali erano i suoi, e fu una vera *innovazione* nelle vite di comunità la libera pratica quotidiana della Comunione. E naturalmente, come si doleva se vedesse rarificarsi la frequenza individuale o collettiva (cfr. nota prec.), così si rallegrava santamente che tra i suoi giovanetti fossero molti quelli che *potevano* accostarsi ogni giorno alla Sacra Mensa, e procurava che ne crescesse il numero. (cfr. *Mem. Biogr.*, VII, 679; VIII, 823; XI, 224; XVIII, *Lett.* 10 *maggio* '84, cit.). In questo senso, come il Cottolengo, ha il merito di aver promosso e preparato il movimento che condusse al decreto di Pio X del 20 dicembre 1905; *Sacrosanta tridentina Synodus*.

(87) ANT. ALASIA, *Theol. Moralis* (edit. II, Taurini, 1834): Tom. IV, cap. XI, pagg. 145-147. Pensiamo che il domenicano Wigandt, docente a Vienna un secolo prima, era censurato da parecchi teologi del suo ordine e del secolo, come troppo largo, e pensava appunto come l'Alasia. (Cfr. sopra, fol. 31, n. 2).

(88) *Mem. Biogr.*, VI, 339-341.

(89) Il buon FABER che scriveva in quegli anni, ne diceva una bella di questa sorta di rigoristi: « Costoro distruggono l'anima altrui dissuadendo dalla frequenza dei Sacramenti, e distruggono l'anima propria con un lassismo di vita agiata e moderna, che quasi sempre trovasi congiunta con opinioni rigide singolari ». (*Il Preziosissimo Sangue* (1860), pag. 189). E altrove (*Confer. Spirituali*, pag. 180): « Una teologia rigorosa è uno dei mezzi meno costosi per acquistare rispettabilità, e colui che addita, la via del cielo come aspra agli altri, probabilmente mena egli stesso una vita comoda ». E davvero i rigoristi di allora non erano i preti migliori.

Quale sarà la frequenza? Secondo la prassi comune: quella « prescritta dal suo confessore ». Il quale (ed è Don Bosco, com'è detto al capo precedente) gli dice « di andar tutte le volte che niente inquieta la coscienza ». È un principio pratico fatto soltanto per le anime ben preparate. Don Bosco lo ripeteva abitualmente coi suoi giovani migliori, e lo disse anche in pubblico. Noi lo troviamo enunciato già dallo Scavini (90), benchè al Frassinetti non vada molto a genio, pel timore d'ingenerare troppe inquietudini nelle anime timorate (91). Per questa coincidenza, e perchè le difficoltà proposte ricompaiono in parecchi autori, e appunto nello Scavini-Delvecchio, dovremo dire che il dialogo non è storico, e che il nostro Autore si è valso dell'occasione per inserire una breve discussione istruttiva e *preveniente* sulla frequente Comunione? Non credo. Quelle obiezioni o difficoltà erano tanto divulgate, che ancora nel 1874 l'annotatore e compendiatore dello Scavini, aveva creduto doverle confutare (92), e colui che aveva parlato al Besucco aveva appunto addotte quelle difficoltà, e il giovanetto le ripeteva con Don Bosco come le aveva sentite, più che udite.

Al più, ed è ben naturale, sarà meno testuale la sobria precisione del dialogo; ma e questo e la sostanza di esso sono storici. Che poi questa sostanza noi la troviamo ripetuta nei discorsi ai giovani (uno fu ricordato poco fa) e perfino nell'ultima edizione del *Giovane Provveduto,* fatta vivente l'Autore, nel 1887 (art. « Comunione frequente »), non dice altro se non che quella maniera e forma di pensare, comoda e chiara, era divenuta familiare a Don Bosco. Specialmente ripeteva quelle ragioni storiche che qui formano la conclusione del dialogo. Esse provengono dal Catechismo Romano (93), a cui aggiunge la citazione del Concilio Tridentino, circa il desiderio che tutti i fedeli comunichino sacramentalmente alla Messa (94): cosa, del resto, già ricordata dallo stesso Alasia, nonchè da S. Alfonso e da quasi tutti i trattatisti. Che poi questa conclusione abbia fatto parte del dialogo tenuto col Besucco, non oserei affermare. Il libro, come s'è detto, ha in molte sue parti un evidente scopo didattico.

Alla sopraccennata discussione e didascalia ha, come abbiam veduto, dato occasione la pratica. E noi potremmo desiderare che l'Autore, nel toccare della pratica eucaristica del suo alunno, ci avesse detto qualche cosa di più intimo, come l'aveva detto di Savio Domenico. Ma, oltrecchè un cenno di tal natura era già nella prima parte (capo XII), qui l'incidente del turbamento di coscienza ha prevalso, dando occasione al dialogo e alla didascalia. Del resto, il nostro Autore non ama insistere su questo punto, e, salvo il caso speciale del Savio (del quale però riferisce le parole), suole notare soprattutto la frequenza, e la

(90) Ediz. cit., pagg. 569-70.

(91) FRASSINETTI, ed. 1867, pag. 425, nota.

(92) SCAVINI-DELVECCHIO, vol. IV, append. LIX, pag. 566 segg.

(93) *Catechismus ex decr. SS. Conc. Trid. ad Parochos,* Pars. II, cap. IV, nn. 38, 51, 60-61. Paragone della *manna quotidiana,* che nel presente tratto non ricorre, ricompare in altri scritti e nel discorso sopra citato.

(94) Sess. XXII, cap. VI: « Optaret quidem Sacrosanta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos huius sacrificii fructus uberius proveniret ».

divozione esterna, e questa con poche parole. Così ha fatto pel Magone, così pel Besucco (95).

Invece preferisce svolgere il tema della divozione al SS. Sacramento. Nel Savio si ha il magnifico capitolo XIV e i due fatti straordinari del capo XX (*alias* XIX) : qui vi è dedicato l'intero capo XXI : *Venerazione al SS. Sacramento.*

E qui comincia a disegnarsi con qualche chiarezza la vita interiore di Francesco Besucco.

ALBERTO CAVIGLIA, S. D. B. (†)

(95) Forse è prudenza, ed è certamente sodezza o, come dicono, realismo. È tanto facile imprestare i sentimenti e fare della... *letteratura!*

NOTA SULL'ATTIVISMO PEDAGOGICO AMERICANO

È anzitutto necessario sciogliere una pregiudiziale. È l'Attivismo americano da considerarsi come un fenomeno omogeneo all'Attivismo europeo? La risposta è parte affermativa, parte negativa. È vero che tra le due forme di attivismo è dato notare similarità di contenuto; tuttavia divergenze di origine e di attuazione conferiscono all'Attivismo americano tratti peculiari, che valgono a differenziarlo notevolmente da quello d'oltre oceano.

Tanto la filosofia che lo giustifica quanto i metodi che lo attuano sono sì peculiari dell'ambiente in cui nacque e crebbe, che a stento lo si può ricondurre sotto una comune denominazione con l'Attivismo europeo. La stessa diversità di nome è significativa: l'uno si volle chiamare « Attivismo », volendo con ciò sottolinearne la principale esigenza, l'attività dell'educando; l'altro fu battezzato recentemente col nome di « Progressismo », e s'intende con ciò significare qualcosa di ben definito, vale a dire, il ripudio totale dei metodi e degli « idoli » del passato in un atteggiamento di estrema ottimistica fiducia nella infinita auto-perfettibilità dell'uomo in divenire.

Una breve analisi della base filosofica e metodologica dell'Educazione Progressista varrà forse a rilevarne chiaramente il significato.

LA FONTE FILOSOFICA DELL'EDUCAZIONE PROGRESSISTA

Fu solo nel maggio del 1941 che i fautori della « Educazione Nuova » si diedero pensiero di formularne la concezione filosofica. Nella rivista ufficiale del movimento progressista, in un articolo intitolato « Progressive Education... Its Philosophy and Challenge » (1), si veniva ad inserire esplicitamente i nuovi metodi su una base « sperimentalista ». « *Sperimentalismo* » (2) è l'etichetta d'un nuovo sistema metafisico coniato da John DEWEY, professore ultraottuagenario alla Columbia University (New York), autodefinitosi « il più grande filosofo dell'America contemporanea ». ' In nuce ' si può carat-

(1) *Progressive Education*, vol. 18, n. 5, May 1941, Yearbook Suppl., p. 12.

(2) Il termine « Sperimentalismo » è dedotto dal fondamento principale della concezione dinamica dell'uomo: vivere è pensare, ma pensare è risolvere problemi biologici, cioè « esperimentare » la situazione e avvantaggiarsene.

terizzare l'intiero sistema come *una filosofia del divenire,* divenire assoluto, fluente nel cuore d'ogni realtà: uomo, universo, società. Non vi sono assoluti trascendenti, ma tutto il mondo è permeato di relativismo fenomenico, a sfondo biologico e socio-economico. Forse nessuna filosofia potrebbe essere più rispondente allo spirito economista e industrialista, che pervade l'atmosfera dell'America attuale.

La filosofia sperimentalista s'incentra in una concezione evoluzionistico-materialistica dell'uomo. La scienza — ritiene Dewey — ci offre il primo dato: l'uomo è un prodotto dell'evoluzione biologica, un organismo materiale ma evolutosi mirabilmente da forme primordiali. L'uomo è quindi *dalla* natura e *nella* natura. Per citare una frase divenuta famosa, « man is continuous with nature » (Dewey) — l'uomo è in perfetta continuità con la natura fisica. Da questo dogma preliminare — ...che non è che una ipotesi — Dewey deduce con sicurezza sorprendente tutti i suoi princìpi filosofici e pedagogici. L'uomo non è una persona nel senso spiritualistico, ma un puro individuo alla stessa guisa di un minerale, un vegetale o un bruto. Nell'uomo non si dà alcun dualismo ontologico — spirito e materia —, ma un monismo prettamente materialistico. Da un punto di vista dinamico, è assurdo in tale visione concepire un pensiero astratto e teorizzante. Il pensiero riflesso — ci dice Dewey — non è che una « proiezione, continuazione o complicazione » di fenomeni astronomici, — o, se si vuole, una complicazione dei rivolgimenti elettronici all'interno dell'atomo. Pensare è perciò un atto meccanico, o, meglio, un atto biologico nel senso che attraverso tale funzione l'organismo umano tenta costantemente di rimettersi in equilibrio con le forze cosmiche o, in altre parole, di adattarsi all'ambiente — « adjustment to the environment ». Alla stregua di tali princìpi, si giunge alla conclusione che origine di attività nell'uomo non è un principio immanente, bensì la violenza degli impulsi estrinseci provenienti dall'ambiente naturale e sociale. Che rimane dunque nell'uomo del pensiero e del libero volere? Nulla, fuorchè una serie meccanica di azioni e reazioni (« Stimulus-Response Bond »). Questo meccanicismo brutale spiegherebbe, secondo il prof. Dewey, tutta la complessità della vita umana, dagli infimi atti vitali ai fenomeni superiori della coscienza, del raziocinare e del libero scegliere. Spiegazione straordinariamente semplice, non c'è dubbio; ma anche puerilmente semplicistica, in quanto pretende di spiegare la realtà con l'abolirla.

Dal punto di vista teologico cattolico, la miopia metafisica del sistema e l'influenza pedagogica del naturalismo rousseauiano portarono alla negazione rabbiosa di ogni autorità trascendente e, in particolare, del dogma del peccato originale. Quale ne sia l'immediato effetto nell'opera educativa, non è chi non veda.

Venendo al problema centrale della pedagogia, il problema teleologico, il fine della vita, come stabilito da Dewey, viene esattamente tradotto in termini pedagogici e diventa il fine dell'educazione. Ma qual è il fine della vita? Siccome nessun sperimentalista si preoccupa di un aldilà, è naturale che tutta l'attività umana venga orientata a distillare il massimo di godimento dal vivere presente; e siccome il vivere presente è necessariamente sociale nella sua fase perfettiva, va da sè che preparare ad una piena vita sociale esaurisce tutto il compito dell'educazione. Dewey concepisce perciò il fine educativo come « lo sviluppo o la crescita dell'essere sociale in efficienza sociale » (3). Questa mèta di « social efficiency » è per Dewey un fine morale e moralizzante, poichè moralità è appunto, a suo modo di vedere, sinonimo di efficienza sociale (4).

(3) *My Educational Creed,* p. 8 ss.

(4) *Ibid.* « I believe that the moral education centers upon this conception of the school as a mode of social life, that the best and deepest moral training is precisely that which one sets through having to enter into proper relations with others in a unity of work and thought ». *Ibid.*

Da tale visione della natura umana e della teleologia dell'educazione procede logicamente la metodologia pedagogica progressista.

I METODI DELL'EDUCAZIONE PROGRESSISTA

Dalla supposizione che, anzitutto, l'*ambiente* possiede un potere d'influenza universale e irresistibile neila formazione dell'uomo; che è, in secondo luogo, vera educazione solo quella che risponde ai *bisogni* spontanei del fanciullo (« felt needs »); che, infine, l'educazione è efficace solamente se effetto di auto-attività o auto-esperienza: da questa triplice supposizione intesa in modo eterodosso fluiscono i princìpi basilari, che ispirano i metodi della Scuola Progressista.

In una relazione sulla Educazione Progressista, edita nel 1941 da un Comitato della « Progressive Education Association », così venivano riassunti i caratteri più salienti delle « newer practices »:

> « 1. Ciascun fanciullo possiede una propria distinta individualità. Ciò implica che in qualsiasi classe non ci si può attendere uniformità, e che la classe non può essere trattata come un gruppo di individui uniformi da addestrarsi allo stesso modo.
>
> 2. L'insegnamento impartito in iscuola dev'essere in continuità col resto della vita e non un episodio a parte. E l'insegnamento in iscuola, come quello fuori scuola, è veramente efficace solo quando il fanciullo è interessato e personalmente coinvolto nell'azione.
>
> 3. L'adattamento individuale e sociale è compito della scuola, non meno che l'acquisizione di abilità e nozioni basilari, necessarie per la vita.
>
> 4. Ove le scuole hanno ampliato il loro concetto di educazione fino ad includere ogni aspetto di sviluppo, sia fisico che mentale, abilità e nozioni primarie si dovranno parimenti acquisire. Inoltre si dovrà pure tendere a inculcare una più vasta conoscenza dell'ambiente sociale e degli avvenimenti contemporanei.
>
> 5. Si dovranno incoraggiare le scuole ad esaminare criticamente i loro metodi e ad esperimentare nuovi metodi ogniqualvolta tali nuovi metodi appaiano promettenti.
>
> 6. Le scuole dovranno preparare il fanciullo a vivere come membro attivo della società. Questo implica conoscenza del mondo sociale e desiderio di aver parte nel controllo e nella organizzazione del medesimo attraverso un ampio raggio di cooperazione » (5).

Come appare da questa esposizione sommaria, l'accento è posto dai nuovi pedagogisti sulla *formazione biologica e sociale* dell'individuo. Il loro sguardo non giunge più oltre e non mira più in alto.

Siamo in pieno Naturalismo, quel Naturalismo tanto severamente condannato da Pio XI nell'Enciclica « Divini Illius Magistri ».

Questo spiega, in parte, l'atteggiamento dei Cattolici Americani.

---

(5) Report on Evaluation of Newer Practices in Education, *New Methods vs. Old in American Education* (New York: Bureau of Publications, Teachers' College, Columbia University, 1941), pp. 53-54.

I CATTOLICI AMERICANI DI FRONTE AL PROGRESSISMO PEDAGOGICO

L'atteggiamento dei Cattolici americani nei rispetti della « New Education » è duplice : teorico e pratico. Ma ambo sono decisamente negativi. La maggior parte di essi (intendo : pedagogisti ed educatori, docenti e discenti nelle alte sfere del sapere) sono presi da orrore al solo considerare la filosofia che è matrice della Educazione Progressista. Nelle Università e nelle scuole superiori si ripete senza posa a tutti i venti che i princìpi progressisti sgorgano dal più crasso materialismo e che per fautori della Filosofia Pedagogica Cattolica non vi può essere assolutamente alcun compromesso. In generale non si osa confutare lo Sperimentalismo Deweyano su un puro piano filosofico per tema di concedere troppo o di essere fraintesi o ancora di cadere inconsapevolmente vittime della contaminazione. Di conseguenza, ci si rivolge per la critica a qualche base stimata inconcussa, ed ecco allora nella gran parte delle opere cattoliche sull'argomento l'appello frequente ai dogmi della Rivelazione, cosicchè le negazioni degli avversari vengono ribattute semplicemente da affermazioni — decise ma acritiche — fondate su princìpi della scienza soprannaturale.

Lo scrivente ebbe a constatare personalmente questo atteggiamento di timidità e questa mancanza di tattica conquistatrice da parte dei Cattolici, quando — or non è molto —, parlando nell'Università Catt. Fordham di New York, volle suggerire un principio di conquista già esperimentato felicemente in Europa col movimento idealistico. Invece di rinchiudersi in un isolazionismo puritano, i filosofi cattolici dovrebbero tentare ogni possibile via di contatto con gli avversari : ci si renda accessibili, parlando per quanto è possibile il loro linguaggio, interpretando veracemente le loro più fondamentali esigenze, accogliendo quanto di approvabile vi può essere nelle loro istanze. Trovata una piattaforma comune, si manuducano gli avversari per via di irrefragabili evidenze ad una « metànoia » intellettuale. L'effetto di questo discorso era prevedibile : la gran parte ne presero scandalo, e lanciarono l'anatema di naturalismo. Solo alcuni, più filosoficamente attrezzati, approvarono l'idea, ma si sentivano troppo dispersi ed esitanti.

Nel campo delle attuazioni pratiche, i cattolici più ardimentosi tentarono alcuni progetti di scuole moderne. Nell'area della Columbia University (la roccaforte del materialismo americano), un sacerdote cattolico specializzato in pedagogia pianificò e stabilì una scuola progressista modello. In parecchie organizzazioni scolastiche diocesane, buona parte della metodologia moderna si è infiltrata nei programmi ed è messa in opera da personale specializzato. Naturalmente, in codeste scuole si tende a moderare e a rettificare quello che nel Progressismo puro apparirebbe malsano o in contrasto con le esigenze dei princìpi cattolici. A questo proposito uno studio fu fatto nel 1946 da un Ispettore Didattico Diocesano, Dr. L. O'Connel, allo scopo di determinare fino a che punto i metodi nuovi sono stati introdotti nelle scuole cattoliche. L'esame dei programmi di venti « Diocesan School Systems » rivela una tendenza ad adottare quanto di più sano vi è nelle scuole moderne : metodi didattici a base scientifico-psicologica, vasto impiego di attività (« learning by doing »), studio della psicologia dell'allievo, classi differenziali, scuola concepita come preparazione alla vita sociale e morale.

Ciononostante, l'aura di diffidenza che circonda questi tentativi è ancora troppo diffusa, perchè s'instauri definitivamente un Progressismo Pedagogico su basi cristiane. Presentemente l'espressione « Progressismo Cattolico » — analoga a quella diffondentesi in Europa, « Attivismo Cattolico » — suona ancora blasfema agli orecchi di molti benpen-

santi. Un professore di Filosofia dell'Educazione alla Fordham University sentenziava recentemente che parlare di Progressismo Cattolico è come parlare di Comunismo Cattolico: sono termini contradittori.

D'altronde è evidente nelle scuole cattoliche lo svolgersi di un movimento di rinascita, tendente ad incorporare i più sani metodi dell'attivismo moderno e a giustificarli sulla base di una filosofia pedagogica tomista. Non v'è dubbio che il genio tecnico americano, non assente dalle menti cattoliche, se fecondato da sani princìpi, accelererà la maturazione di questi nuovi sviluppi educativi e li metterà al servigio di una pedagogia così altamente teleologica, quale è la pedagogia cattolica.

RENZO TITONE, S. D. B.

LIBRI

CHANOINE ANDRÉ BOYER, *Catéchetique*, Lethielleux, Éditeur, Paris, 1947, pagg. 248.

Al risveglio pedagogico di questi ultimi tempi doveva necessariamente far riscontro il risveglio pedagogico nel settore religioso. L'enciclica di Pio XI sulla cristiana educazione della gioventù ne ha, per così dire, tracciata la via con mano maestra; la parola autorevole di Pio XII, felicemente regnante, e dell'episcocpato tutto è venuta man mano determinando e codificando il da farsi; nel curricolo degli studi teologici oggi compare la cattedra di pedagogia e didattica catechetica, salutata da tutti non come un peso, ma come una istituzione provvidenziale. Chi non sente il bisogno di un rinnovamento? L'istruzione religiosa indispensabile alla vita cristiana è troppo spesso disertata; voci molto autorevoli hanno esplicitamente affermato il bisogno di cambiar metodo d'insegnamento.

Da alcuni anni si nota ovunque il travaglio del rinnovamento. Molti di coloro che hanno sentita la gravità del problema hanno cercato di recare il loro contributo alla sua soluzione. Certo, tutti hanno fatto del loro meglio, e sarebbe ingiusto non valorizzare le numerose pubblicazioni di pedagogia e didattica catechetica apparse; esse tuttavia debbono esser considerate come *tentativi di soluzione*, spesso ancora incerti, generalmente superficiali e mancanti.

Il volume di Antonio Terstenjak (*La Metodica dell'insegnamento religioso*, Milano, Vita e Pensiero, 1945) ha segnato certo un record di profondità nella linea della psicologia religiosa; esso però non ha soddisfatto coloro che si attendevano sopratutto direttive pratiche. La lacuna ci pare oggi colmata dal Rev.do Can. A. Boyer. Il ch.mo A., il quale in un'opera precedente, *Pédagogie chrétienne*, aveva presentato i vari metodi d'insegnamento religioso, in questa nuova pubblicazione affronta ex professo ed esaurientemente il problema di questo insegnamento, sforzandosi di metterne in luce le caratteristiche derivanti dalla natura dell'oggetto e del soggetto. La dottrina religiosa, infatti, e lo nota opportunamente l'Autore nel primo capitolo, è dottrina rivelata ed affidata quale sacro deposito alla Chiesa acciò la conservi e la presenti agli uomini quale dottrina di vita. Compito del catechista, adunque, non è soltanto quello di adattare una verità naturale ai diversi livelli intellettuali, o di proporre in modo conveniente una dottrina speculativa, bensì di portare gli allievi alla comprensione (secondo la loro capacità) e all'accettazione della verità religiosa quale verità dinamica, destinata a trasformarli profondamente ed orientarli verso Dio. In secondo luogo quest'insegnamento, il quale in via ordinaria viene impartito a soggetti battezzati, deve tener presente e sfruttare il nuovo principio di vita e quel complesso di attività e di risorse soprannaturali che da esso derivano.

Per soddisfare a questa doppia esigenza dell'insegnamento religioso, il ch.mo Autore divide l'opera in due parti: nella prima considera l'insegnamento come *esposizione* della dottrina rivelata alle varie categorie di catechizzandi; nella seconda considera tale insegnamento in funzione della vita.

Nella prima parte considera in una visione completa, sebbene sobria, le varie categorie di catechizzandi indicando per ciascuna la natura e l'oggetto dell'insegnamento. Nella seconda parte traccia le linee fondamentali della pedagogia cattolica.

Non esitiamo a presentare quest'opera, insieme a quella già citata più sopra, come

il testo ideale per il corso di catechetica dei seminari.

La sodezza e modernità di dottrina, la organicità, completezza e sobrietà di trattazione, la chiarezza di idee e la praticità rendono l'opera altamente raccomandabile.

ENRICO BONIFACIO

CHANOINE BOYER, *Méthodes actives? Non; Pédagogie active? Oui; Catéchisme Vivant? Mieux encore*, Lethielleux Editeur, Paris, 1947, pagg. 57.

I metodi attivi, considerati come il toccasana della scuola in generale ed oggi anche di quella di catechismo, spesso, purtroppo, si esauriscono in un tecnicismo superficiale, ai danni della *vera* attività, *profonda, interiore, spirituale*, e quindi della stessa educazione.

In questa sua operetta molto sobriamente, ma esaurientemente, il Boyer, rifacendosi alle affermazioni dei pionieri stessi della pedagogia nuova, quali il Ferriere, mentre espone il concetto genuino di pedagogia attiva in rapporto all'insegnamento religioso (di cui riscontra i princìpi veri e fecondi nella dottrina e nella prassi della Chiesa, soprattutto del divino Maestro e dei grandi Catechisti), ne segna i limiti e svela i pericoli della sopravalutazione dei procedimenti tecnici.

La chiarezza, sodezza e praticità del lavoro lo rendono consigliabile ai sacerdoti ed ai catechisti desiderosi di approfittare di quel tanto di buono che può loro offrire la Scuola Attiva.

ENRICO BONIFACIO

LES RELIGIEUSES DU CÉNACLE, *Dieu notre Père* (Livre des éducateurs, pagg. 421. - Livre de l'Élève, pagg. 285), Éditions Spes, Paris, 1947.

Questo primo volume cui terranno dietro altri due (*L'homme fils de Dieu; Jésus notre voie*) rappresnta un felice tentativo di rinnovamento catechistico nella linea di una sana ed equilibrata modernità.

Abbandonata la tradizionale divisione in dogma, morale, sacramenti, che troppo facilmente degenera in una dogmatica astratta e fredda ed in una morale precettistica, casuistica e talora farisaica, le Religiose del Cenacolo hanno preferito presentare un cristianesimo integrale, il quale pur rispondendo anzitutto alle giuste esigenze critiche dei discenti, le trascende e si risolve naturalmente e necessariamente nella vita, cui reca l'afflato di nuovi orizzonti e nuove energie, come appare dallo stesso titolo dei tre volumi.

In questo primo che presentiamo, gli AA., premesse nove lezioni preliminari che inquadrano sotto l'aspetto metodologico in modo sicuro e definitivo lo studio della religione, presentano la dottrina su Dio in quattro quadri, secondo lo schema metodologico indicato nei preliminari. Il primo tratta dell'esistenza di Dio (quattro lezioni: 10-14); il secondo della sua essenza (7 lezioni: 14-20); il terzo della vita intima (5 lezioni: 21-25); il quarto della sua opera (11 lezioni: 26-36).

Il titolo dell'ultima lezione: « Je suis relié à toute l'Œvre de Dieu », segna la mèta cui tende tutto l'insegnamento: far comprendere e sentire a ciascun uomo la sua posizione solidale con Dio e con l'universo; posizione di privilegio che, se da un lato lo sprona all'ammirazione, alla riconoscenza ed alla solidarietà, dall'altro condanna ogni senso di anarchia e di autosufficienza, creando in lui il substrato indispensabile alla vita di religione.

Il volume del maestro reca un'appendice di 40 pagine sull'arte di istruire ed educare cristianamente.

Dal punto di vista didattico l'opera merita l'approvazione anche dei più pedanti adoratori del metodo, giacchè tutto il programma (come ogni singola lezione) è stato curato in tutte le particolarità con fine senso artistico. Lo spirito di modernità che pervade ogni pagina del lavoro, come pure lo sforzo costante di procedere dal noto all'ignoto, non esonera gli allievi da un serio lavoro di intelligenza; anzi proprio a questo è ordinata tutta l'opera, la quale così si differenzia nettamente dall'indirizzo più comune (e non sempre in tutto lodevole) di coloro che aspirano ad un catechismo attivo...

Mentre attendiamo gli altri due volumi annunziati, ci congratuliamo con gli AA. per l'ottima riuscita del primo volume, la cui lettura raccomandiamo vivamente a quanti desiderano apprendere l'arte difficile d'insegnare il catechismo.

ENRICO BONIFACIO

LES RELIGIEUSES DU CÉNACLE, *Avec Jésus sur le Chemin du Ciel...* (Suggestion pour la première initiation des enfants à la vie chrétienne). - I. Pour les mamans, éducatrices, catéchistes : Trente entretiens. - II. Mon album à colorier, Cénacle, Paris, 1947.

Si tratta di trenta lezioncine, o meglio conversazioni o trattenimenti con i piccoli, imperniati sulla storia sacra ed ordinati in modo da seguire lo svolgimento dell'anno liturgico.

Queste lezioncine più che alla semplice istruzione mirano ad una vera educazione religiosa. Per questo le singole verità son presentate in veste molto concreta, ed inserite nell'ambiente naturale dei bambini, i quali in tal modo sono spontaneamente portati alla conoscenza e all'amore di Gesù Cristo ed alla pratica della vita cristiana.

L'album da colorare riassume in forma intuitiva e pratica l'idea centrale di ogni lezione ed il frutto che se ne ripromette.

Quest'opera, frutto di saggia esperienza, può riuscire preziosa per la prima iniziazione dei bambini alla vita cristiana e per una preparazione remota alla prima Comunione.

ENRICO BONIFACIO

MÈRE MARGUERITE DUFRAISSE, Religieuse Du Cénacle, *Première formation morale et religieuse de l'Enfant*, Cénacle, Paris, 1946, pagg. 64.

Premesse alcune indicazioni sull'indole dell'insegnamento religioso da impartire ai piccoli, l'A. con finissimo senso psicologico e pedagogico traccia il delicato cammino per una conveniente preparazione remota e prossima alla prima Confessione ed alla prima Comunione.

La praticità e minuziosità con cui è stato condotto il lavoro, se da un lato facilita il compito al catechista, dall'altro gli fa toccar con mano la grandezza, delicatezza, complessità e difficoltà della impresa.

L'attento studio di quest'operetta, in apparenza sì umile, gioverà assai a quanti per dovere o per libera elezione si assumono la responsabilità di preparare i piccoli a quel primo incontro con Gesù nel Sacramento della Misericordia ed in quello dell'Amore, che molto spesso è decisivo nella vita dell'uomo.

ENRICO BONIFACIO

MARIE FARGUES, *Introduction des enfants au catéchisme*. Tome I : *Le bon Dieu et ses enfants*. Éditions du Cerf, Paris, 1947, pagg. 264.

Il volume che presentiamo è destinato in modo particolare alla prima iniziazione al catechismo di fanciulli di 8-9 anni, cresciuti in ambienti molto laici, se non addirittura pagani...

Questa finalità spiega una certa circospezione nella scelta e disposizione delle verità da presentare agli allievi e nell'uso di termini tecnici non facilmente comprensibili nel loro vero significato.

La trattazione della materia segue in pieno i metodi attivi. Ognuna delle 32 lezioni in cui è suddiviso il programma è preceduta dalla parte pratica « travail aux tables », che occupa una delle due ore settimanali destinate alla religione.

Dal punto di vista metodologico attivistico l'opera si presenta impeccabile. Ed appunto in questa impeccabilità (oltre che alle peculiarità di ambiente di cui sopra) ci pare stia la radice di un leggero senso di naturalismo che ci pare scorgere nell'opera. È vero che la sopra-natura non distrugge la natura, ma la suppone ed in essa si fonda... ; ciò nonostante la trascende. Così è della metodologia dell'insegnamento religioso rispetto a quella di qualunque altro insegnamento. Nell'opera che presentiamo questa trascendenza non ci pare sempre evidente. In essa più che una metodologia particolare abbiamo una fedele applicazione dei metodi attivi ad una disciplina particolare : la religione.

Con questo non condanniamo l'opera ; chè anzi, la consideriamo come un contributo *positivo, rilevante*, alla soluzione del problema metodologico dell'insegnamento catechistico così sentito in questi ultimi anni. In essa i catechisti più che una falsariga troveranno un materiale copiosissimo e molto utile per assolvere il meglio possibile il loro compito ; essi inoltre vedranno praticamente come certe verità possono essere esposte in forma piana ed interessante e come si prestino per una molteplice ed utile attività da parte degli allievi.

ENRICO BONIFACIO

DR. GIOVANNI BRINKTRINE, *Il Breviario Romano*, Edizioni liturgiche, Roma, 1946.

L'A., com'egli stesso nota nella prefazione, con quest'opera che viene a completare

un suo precedente lavoro sulla Messa, ha inteso un duplice scopo, scientifico e pratico: « servire, cioè, anzitutto di sprone alle ricerche liturgiche » e nello stesso tempo « ispirare a coloro che sono insigniti degli Ordini sacri la stima della preghiera che la Chiesa dà loro in mano quotidianamente.

Premesse alcune chiarificazioni sul concetto di preghiera, l'A. definisce il nome ed il concetto di breviario, di cui espone l'origine storica (cap. I), ne considera gli elementi costitutivi, vale a dire le formole liturgiche comuni alle singole ore (cap. II) ed anche le singole ore, sia singolarmente (cap. III) sia nel loro insieme (cap. IV).

Il doppio fine intento permea i vari capitoli ed i singoli paragrafi. Alla considerazione storica che presenta le opinioni più comuni ed anche, qua e là, quella personale dell'A. (che piace soprattutto perchè sempre molto naturale), s'associa pure la considerazione della natura e finalità delle singole formole, parti e cerimonie, la quale vivifica l'aridità della visione storica e svela gradatamente la ricchezza, bellezza e fecondità inesauribile di questa preghiera, che racchiude in sè l'anelito dei secoli e la vitalità rigogliosa del Corpo Mistico che la rende cattolica e perenne.

La forma espositiva, e perciò stesso costruttiva, e la sobrietà di trattazione danno linearità al lavoro (già così complesso per natura) e nello stesso tempo non nuociono ad una certa completezza.

Il desiderio di ulteriori approfondimenti che talora si desta nel lettore è certo più salutare del senso di sazietà che ne facesse troncare la lettura e può essere annoverato tra i pregi dell'opera.

ENRICO BONIFACIO

Recensioni

KIERKEGAARD SOEREN, *Diario*, I (1834-1848), a cura di Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana, pp. CXXXIX-477).

« Soeren Aabye Kierkegaard riempie del suo nome la cultura contemporanea. Dopo quasi un secolo di oblio, le sue opere sono ricercate, tradotte dovunque, avidamente lette; e la voce che da esse si sprigiona ha il dono ineffabile. come poche mai ebbero, di ' toccare ' l'anima, di scuoterla dai convenzionalismi per specchiarla nel fiume della vita effettuale. Si cede alla sottile suggestione non solo e non tanto per il fascino di uno stile che ha pochi riscontri nella letteratura filosofica e teologica, e neanche forse per la sostanza pura del discorso. È piuttosto qualcosa di eccezionale e di indefinibile che trascina, quel suo colloquiare con sè e con Dio, quel mantenersi sempre ad alta tensione, quel trasfondere immediato nel giro stesso della frase l'impeto delle sue implorazioni e delle sue proteste : la ' passione ' insomma del suo stile » (Introduzione, p. VII). Gli esistenzialismi di tutte le tinte, da quello di sinistra, rappresentato nella sua ala estrema dalla lurida corrente francese di J. P. Sartre, a quello dell'estrema destra, impersonata dalla filosofia della comunione di G. Marcel, si richiamano più o meno esplicitamente a motivi kirkegaardiani. Questo stesso rifarsi a lui delle correnti esistenzialistiche più disparate complica molto l'enigma Kierkegaard. Tanti esistenzialismi quanti esitenzialisti e ancora altrettanti Kierkegaard quanti esistenzialisti, aggiungendo ognuno enigma ad enigma.

Qual è dunque il vero volto di Kierkegaard? Ecco una domanda cui era urgente dare una risposta, una lacuna profondamente sentita nella cultura italiana da quando si cominciò a parlare di esistenzialismo.

All'ardua impresa della traduzione della più significativa e orientativa opera di K., si è accinto da pari suo, con coraggio, intelligenza, penetrazione, il dotto P. Cornelio Fabro, già largamente noto per altre poderose pubblicazioni filosofiche, in particolare per i recenti suoi studi sull'esistenzialismo e attuale Decano della Facoltà Filosofica del Pontificio Ateneo di Propaganda fide in Roma. Questo che presentiamo non è che il primo dei tre volumi progettati dei quali consterà la traduzione Fabro. Non è una traduzione integrale, anche perchè inutile dal punto di vista filosofico. Ecco le finalità che si prefigge l'Editore : « La natura e i limiti del mio lavoro derivano dal suo scopo. Io mi sono interessato a K. per rendermi conto della sua teoria della verità, cioè della reazione all'idealismo e al cristianesimo decadente, che fin dai primi contatti con l'esistenzialismo ebbi l'impressione fosse stata in gran parte tradita dalla Kierkegaard-Renaissance. La mia selezione del Diario perciò ha dovuto avere un respiro abbastanza vasto per poter accogliere i documenti sufficienti onde seguire le inflessioni e lo sviluppo di un pensiero che mai si dà per intero e che procede per accenni e sprazzi. Ho dato quindi la preferenza ai testi dottrinali ed edificanti sullo sfondo di quelli autobiografici, senza però sacrificare del tutto quelli estetici; ma rispettando quelle che io credo le vere proporzioni dell'opera e lo spirito dell'Autore » (Introduzione, p. CXXII-CXXIII).

Il lavoro del Fabro oltrepassa il significato di una semplice traduzione. La sua è una autentica opera di pensiero, una penetrazione vigorosa in quella « selva selvaggia ed aspra e forte » ch'è l'anima e la produzione letteraria e filosofica del K., la traduzione del F. è la rivelazione del vero K. all'Italia. In quell'intrecciarsi e rifrangersi di motivi dialettici costituenti l'aggrovigliatissimo tessuto delle opere e della vita del grande danese, il Fabro sa introdursi con una sicu-

rezza e padronanza veramente eccezionali. Affascinante davvero la magnifica *Introduzione* di oltre 125 pp., che meriterebbe d'essere edita a parte. Non credo che in Italia esista una migliore iniziazione, non dico soltanto al pensiero di K., ma anche all'esistenzialismo in genere. Sono 20 paragrafi che analizzano acutamente la dialettica kierkegaardiana nelle opere, nella vita, nel suo irresistibile e multiforme irrompere da uno spirito eccezionalmente dotato e profondo. « La lettura attenta, ripetuta, docile dei suoi scritti dà spesso l'impressione come di un fuoco centrale che cerca di erompere per diversi coni eruttivi che si tengono a catena; o come di una corrente sotterranea che incognita feconda il suolo e nei punti di maggior depressione, o dove trova il duro e la pietra, erompe nei modi più vari, con getti poderosi, con placidi zampilli, con infiltrazioni che si sperdono benefiche fra l'erbe e i sassi » (Introd., p. XXXIV).

Dialettica kierkegaardiana e dialettica hegeliana, K. e il Romanticismo, K. e il pietismo, K. e il Cattolicesimo, la soggettività della verità in K., sono soltanto alcuni dei temi trattati nella robusta Introduzione. Temi che mentre ci permettono di affondare lo sguardo nell'anima dello Scrittore da altrettanti nuovi e interessanti punti di vista, allargano pure la nostra visuale e fanno nascere spontaneo un confronto fra l'esistenzialismo kierkegaardiano e la fungaia dei moderni esistenzialismi. È meschinità e unilateralità, è settarietà tendenziosa quella dell'esistenzialismo contemporaneo di sinistra che si abbarbica a un motivo frammentario della ricca sinfonia del pensiero di K. per tradirne, travisarne, mutilarne e deformarne il significato. L'esistenzialismo di sinistra è ateismo, quello di Kierkegaard è tutta un'appassionata ricerca di Dio. Molte pagine del suo Diario forse potrebbero servire di lettura spirituale anche per un cattolico. L'esistenzialismo kierkegaardiano ha come nota dominante, soverchiante, inequivocabile, l'aspirazione a Dio, la sdegnosa ribellione contro l'idealismo hegeliano e il protestantesimo ufficiale in quanto appunto l'uno e l'altro a suo modo sono la negazione di questa aspirazione dominante. I motivi profondi della sua originale speculazione riecheggiano Platone e la filosofia cristiana; la sua era un'anima *naturaliter catholica*. I migliori studiosi di K. riconoscono che il suo cristianesimo va molto più d'accordo con il cattolicesimo che non con il Protestantesimo, che la sua filosofia è molto più vicina a S. Agostino che ai presuntuosi pontefici dell'ateismo contemporaneo. Avrebbe la sua anima trovata una soluzione più decisiva e concludente nell'ipotesi di una migliore conoscenza del Tomismo e della Chiesa Cattolica? La certezza ch'egli morì da credente getta una viva luce su questa che rimarrà una semplice ipotesi.

Il prezioso lavoro del Fabro ci rivela l'autentico Kierkegaard; riesce però a chiarire fino in fondo l'enigma della sua vita e del suo pensiero? No. Rimangono molte inconclusività, ambiguità, negatività ed è proprio il Fabro stesso a rilevarle con quella franchezza e sincerità che lo distingue. Alla fine del volume ci si sente soddisfatti, ma il vero volto del vulcanico filosofo danese rimane sempre fasciato da un nembo di foschia che nessuno studioso riuscirà mai a completamente dipanare. Non ultima ragione è forse quella venatura di stranezza, di anomalia, di irrequietezza che spesso s'appaia al genio.

La solitaria rivolta di K. a un secolo di distanza è divenuto vessillo di rivolta universale: la facciamo nostra nel suo significato più vero e profondo contro l'ormai ridicolo e vieto laicismo dell'ottocento che stenta a morire. Il problema essenziale della filosofia è il problema dei rapporti con l'Assoluto, è problema religioso. Una filosofia che voglia ignorare questo punto essenziale diviene psittacismo, scimmiottaggine, vano dilettantismo sconclusionato. Tradimento dell'uomo perchè tradimento di Dio.

Siamo grati al P. Fabro per la sua preziosa e intelligente fatica e non abbiamo parole sufficienti per raccomandare la lettura di quest'opera, mentre desideriamo vederne quanto prima tutto il seguito.

Quest'edizione italiana del *Diario*, dopo quella danese, è la più importante e più ampia di quelle finora pubblicate. Un onore anche per l'Italia, tanto più che la Morcelliana l'ha ornata d'una magnifica veste tipografica. Gli indici cronologici, biblico, onomastico, delle materie, la mettono al di sopra della stessa edizione danese e ne fanno un utile strumento di lavoro scientifico per quanti vorranno, anche in seguito, dedicarsi agli studi kierkegaardiani.

LUIGI BOGLIOLO

GIOVANNI DI NAPOLI, *Tommaso Campanella filosofo della Restaurazione cattolica*, pp. 540, Cedam, 1947.

È ben noto, e generalmente deplorato, il fatto che l'interpretazione della storia della filosofia sia ancora oggi sotto il dominio

delle formule idealistiche. E ciò particolarmente per la filosofia italiana, le ricerche intorno alla quale furono indirizzate dall'autorità dello Spaventa secondo la ben nota tesi della circolarità del pensiero europeo, tesi che riprendeva, sistematizzandolo, un concetto nato nell'ambiente culturale tedesco e protestantico, del significato cioè del pensiero moderno come progressivo distacco dalla Chiesa e dal cristianesimo, e progressiva conquista del dogma immanentistico. E così si venne presentando un Gioberti hegeliano, un Rosmini kantiano, un Vico immanentista, un Campanella deista: sicchè a cominciare dal quattrocento neppure un filo del vitale pensiero moderno sarebbe da riconnettersi con l'ortodossia del pensiero cristiano.

Tutti avvertirono, e avvertono, l'incongruenza di tali presentazioni che, per autorizzarsi in qualche modo, non possono fare a meno di rifugiarsi nel compiacente equivoco della distinzione di filosofia consapevole e inconsapevole, di lettera e spirito, e simili, quando non ritengano di poter senz'altro ricorrere alla tesi della simulazione. Siffatta storiografia ci voleva abituare al paradosso di uomini, come Rosmini o Vico o Campanella, i quali avrebbero speso la loro opera nella propugnazione dell'ideale cristiano, se non addirittura chiesastico, per distruggere, consapevolmente o inconsapevolmente, questo stesso ideale: stolti se inconsapevoli, ipocriti se consapevoli. Il paradosso era evidente a tutti, e ciononostante il giudizio corrente rimaneva quello imposto dalla critica idealistica: mancavano trattazioni critiche e ricostruttive che facessero opera scientifica di revisione.

Da qualche tempo la situazione non è più così. Dietro l'esempio, del centro di studi milanese, al quale - per opera soprattutto di Msgr. Olgiati - si deve riconoscere il merito dei pionieri, la critica non idealistica, e specialmente la critica cattolica, ha dato incremento a una serie di ricerche e di studi intesi a dimostrare il paradosso, a distruggere lo schermo artificioso e riconquistare la figura dei singoli pensatori nella loro autenticità storica e speculativa.

In questo movimento di revisione critica rientra il lavoro del Di Napoli: monografia completa sul pensiero del Campanella, condotta con metodo analitico e con continuo riferimento alle fonti: il lettore ha così l'impressione di essere sempre a contatto con lo stilese e di ricevere da lui stesso il senso delle proprie dottrine e dei propri filosofemi.

Una prima parte del volume presenta la storia delle interpretazioni cui fu soggetta la figura e la filosofia del singolarissimo filosofo. È come un'antologia di giudizi dati, dai contemporanei Bresci e Battaglino, sino agli attuali Amerio e Firpo (1947).

Una seconda parte fa la storia delle drammatiche vicende della vita attraverso i primi studi, le prime ribellioni e i primi processi, fino al carcere trentennale e al volontario esilio in terra di Francia. Anno per anno si venne accrescendo la vulcanica produzione del Campanella; e delle singole opere sono qui trattate le questioni principali fra le molte che il problema bibliografico pone, dal duplice sequestro dei manoscritti, ai tentativi per l'edizione tedesca, alle lotte per l'*exequatur*, alle stampe clandestine, all'edizione parigina.

Quasi metà del volume del Di Napoli è dedicato a queste due parti. La rimanente illustra il pensiero attraverso metafisica, gnoseologia, teodicea, cosmologia, antropologia, etica, politica, pedagogia, estetica, istorica.

L'ortodossia del pensiero campanelliano esce da questo studio così documentata, così evidente, così solare, che a fatica ci si può persuadere della spassionatezza scientifica dei suoi negatori. Effettivamente la eterodossia avrebbe per punto d'appoggio solo l'utopia solare: opericciola della giovinezza, che non costituisce neppure un centesimo dell'immane produzione del Campanella, e che per di più non sembra - al Di Napoli almeno - documento definitorio e inassimilabile. È un poco come se si volesse interpretare Kant in base alla giovanile episodica *Monadologia physica*, tralasciando le tre critiche. Assurdi psicologici e noologici che si impongono in ossequio alla tesi aprioristica del necessario immanentismo e anticristianesimo di ogni pensatore moderno. L'opera del Di Napoli è, in questo senso, definitiva. Il che non significa che non rimangono aperte questioni e numerose e importanti nel campo dell'esegesi campanelliana, la quale, libera ormai dal peso morto di una presunta eterodossia inquinatrice, potrà concentrarsi su di esse con maggior serenità e con maggior frutto.

Non possiamo qui - come è chiaro - fermarci neppure sommariamente sul contenuto di questo importante lavoro del Di Napoli - sul quale avranno certamente modo di pronunciarsi i competenti - e ci accontentiamo di alcuni rilievi marginali. Diremo, per esempio, che non ci piace l'introduzione della terminologia ardigoiana di autosintesi ed eterosintesi per indicare un processo che - come del resto si è preoc-

cupato di notare lo stesso autore - non ha nulla in comune con il processo così denominato nella filosofia dell'Ardigò. Neppure ci persuade la dimostrazione dell'integrale ortodossia del Campanella giovane, del Campanella cioè della Città del sole e della congiura calabrese. Sostenere tale tesi importa infatti non solo di rigettare le false amplificazioni della storiografia idealistica, nel quale punto è facile consentire col di Napoli, ma anche di stracciare tutti gli atti processuali, cosa per la quale sono un motivo troppo debole le poche pagine che vi troviamo dedicate (p. 142-5).

La trattazione di carattere sempre analitico amerebbe forse qualche richiamo o commento di carattere sintetico per definire con maggior precisione gli assi sistematici della intera speculazione campanelliana. E ci si permetta di terminare segnalando una svista in cui è incorso il pur sempre informatissimo autore. Il giudizio riferito a pag. 7: « moine brouillon et intolérant ecc. » è quello scritto dal Naigeon per la Enciclopedia francese e vi si trova infatti alla voce Campanella. Il Di Napoli, che ha presa la citazione dal D'Ancona, lo ha creduto invece di un autore del seicento.

Concludiamo con una lode anche alla Casa editrice che ha affrontato la pubblicazione di tale mole e di tale impegno e ne ha dato una ben curata edizione.

F. A.

ROMANO AMERIO, *Campanella*, vol. di pagine 200, Brescia, 1947, collezione: « Maestri del pensiero ».

Di altro intento e di altro stile che il lavoro precedente è questo: uscito contemporaneo all'altro ne costituisce una specie di integrazione. Sintetico, stringatissimo, in duecento pagine del piccolo formato della collana cui appartiene dà l'essenziale della filosofia campanelliana.

L'A., competentissimo studioso del Campanella, sta editando la *Theologia* e il *Reminiscentur*, che sono i massimi documenti del pensiero maturo del filosofo calabrese, e ha potuto avvantaggiarsi così di una conoscenza approfondita che lo ha messo in grado di fare una esposizione, non solo essenzialmente completa e criticamente garantita, ma anche originale, del pensiero campanelliano. Questa originalità risulta dalla dottrina del Cristo come razionalità universale che l'A. vede quale centro propulsore e coordinatore di tutta l'opera e la speculazione campanelliana. In essa infatti si assolvono le autentiche ragioni del conato giovanile teorizzato nella città solare ed effettuato (o tentato di effettuare) nella sommossa calabrese; e trovano giustificazione e saldezza speculative i travagli della maturità per la missione universale e per l'ecumene cristiana. Chè l'A. parla di una conversione dello stilese, che avrebbe avuto luogo nei primi anni della prigionia, conversione noologica e non solo psicologica o pratica, la quale non distaccherebbe già, ma unirebbe la fase giovanile alla fase matura del suo pensiero, in quanto il naturalismo, anima della prima, sarebbe non già rinnegato, ma conservato e inverato nella seconda, appunto in grazia della retorica che lo porta a vedere « come la ragione naturale legga il proprio componimento non più fuori, o contro, ma dentro la religione rivelata ».

Ci sembra questa dell'A. un'interpretazione speculativa davvero pertinente: essa riconnette i vari momenti del pensiero campanelliano, nonchè i momenti dell'attività pratica così inquieta e singolare dello stilese, senza forzare i dati filologici (come fanno temerariamente coloro che bruciano tutte le opere per salvare la sola *civitas solis* e come, forse, sono condotti a fare coloro che pongono l'ortodossia anche in questa) e senza deturpare la figura etica e teoretica (come fatto temerariamente i sostenitori della tesi della simulazione o della incoscienza).

Nella tesi della dottrina del Cristo come razionalità universale l'A. vede poi anche dispiegarsi il significato del pensiero campanelliano, come quello che pone queste due affermazioni: 1) « L'impossibilità di adempiere i valori dell'uomo ove si sciolgano dalla simbiosi con la verità cristiana, in cui soltanto dispiegano, giusta il loro limite, la loro intera attualità »; 2) la « radicalità del cristianesimo come verità di fondo, onde implicitamente vive ogni verità e a cui si appella per esplicitamente vivere ».

Quanto abbiamo detto finora ci sembra sufficiente per mettere in rilievo il merito primario della presente monografia e per dispensarci dal farne un'analisi più particolare. Ci limitiamo a dire che l'ordine con cui le dottrine vengono esposte è il seguente: logica, teodicea, cosmologia, antropologia, metafisica, etica, politica; e che alle questioni di ordine più propriamente teologico vien data una parte più larga che non si sia soliti, sia perchè gli inediti, *Theologia* e *Reminiscentur*, hanno su questi argomenti notevoli e interessanti sviluppi, sia perchè tali questioni entrano per una parte

tut'altro che irrilevante a determinare l'orientamento del Campanella anche in argomenti di interesse più strettamente filosofico.

Concludiamo esprimendo l'opinione che il volumetto dell'A. si debba riconoscere fra quanto di meglio abbiamo oggi intorno al Campanella.

F. A.

GALLO GALLI, *Studi sulla filosofia di Leibniz*, vol. di pp. 150, Cedam, 1948.

Forse in vista del centenario leibniziano ha raccolto il Galli questi suoi studi, che costituiscono una serie di penetranti ricerche su molti dei punti cruciali di quella filosofia che — come è noto — si rivela alla indagine critica, non più quel sistema armonioso che amavano presentarsi il Nourrisson o il Fischer, ma piuttosto un intreccio suggestivo di disparati motivi, esigenze e problemi, che è necessario dipanare per avere coscienza della loro ricchezza e fecondità, ed è grarnde fatica individuare senza spezzare l'unità tuttavia profonda che li organizza. A quest'opera delicata e impegnativa ha dedicato il Galli parte della sua attività di studioso negli ultimi anni, e a questo volume consegna i risultati principali. Una rapida presentazione delle questioni trattate varrà forse meglio che una lunga recensione a sottolineare l'importanza dell'opera che, se non può sostituire una trattazione sistematica della filosofia leibniziana, avvia decisamente ad essa, mettendone a fuoco quasi tutti i problemi fondamentali.

Il primo saggio è più genericamente introduttivo: vita, opere, personalità dell'uomo e dello studioso, caratteri generali della sua filosofia. Sotto quest'ultimo titolo il Galli enuncia « le principali istanze dell'essere e del conoscere di cui Leibniz tentò la sintesi conciliatrice » (necessità di ragione e verità di fatto, finalismo e meccanismo, spiritualità e materialità dell'essere, ecc.) che sono poi gli argomenti ricorrenti da un capo all'altro del libro; e definisce i rapporti del Leibniz con i predecessori e gli inspiratori del suo pensiero (da Platone, Aristotele, Agostino, sino a Malebranche e Locke). Benchè questa parte sia condotta in maniera sommariamente dichiarativa ed espositiva, ci piace rilevare uno dei motivi spesso ricorrenti nell'intero volume: la preoccupazione di precisare i tanto importanti e tanto discussi rapporti del pensiero di Leibniz con quello di Spinoza, ponendosi avvertitamente contro la tendenza, già prevalsa, di accentuare indebitamente il senso spinoziano di certi problemi e di certe movenze della filosofia leibniziana.

Il secondo saggio prende in discussione i problemi della logica. Respinta la tesi del Russel e del Coutourat, i quali tendono a un'interpretazione panlogistica del Leibniz, secondo la quale la logica assorbirebbe la stessa metafisica, trovando l'intero sistema la propria generatrice nel prinicipio di identità come affermazione dell'inerenza di ogni predicato nel soggetto, il Galli fa vedere come le incongruenze che il Coutourat crede dover denunciare nel sistema di Leibniz scompaiano ove appena si restituisca alla logica la sua funzione di propedeutica alla metafisica. Ma allora al significato della logica di Leibniz si adirà più esattamente considerandola nella relazione con la logica aristotelico-scolastica, di cui è intesa a compiere le manchevolezze. Tali manchevolezze non riconosce il Galli nelle consuete accuse di logica nell'immobilità e di sillogismo infecondo, ma piuttosto nella « insufficienza... dell'atto sintetico tra universale e particolare e dunque dell'atto sintetico in cui si costituiscono il giudizio e, col giudizio, il sillogismo ». A tale manchevolezza il Leibniz cercherebbe riparo con un diverso concetto della categoria e del principio formale del sillogismo. Quanto al primo, sostituendo ai generi aristotelici le verità prime; quanto al secondo, prendendo dal sapere e dal metodo matematico il concetto della combinazione. Donde lo sviluppo della logica leibniziana come arte combinatoria, algebra del pensiero, linguaggio universale. Ha così risolto il Leibniz davvero il suo problema? Non del tutto. E qui il Galli acutamente viene indagando la incertezza della teoria circa le verità prime e le incongruenze della combinatoria, le quali, in fondo, si possono ricondurre, come a loro fonte storica, alla sopravvalutazione, caratteristica del secolo, del metodo matematico, nella cui guisa il Leibniz tratteggiava il suo procedimento logico.

Lungo sarebbe qui precisare la catena delle argomentazioni del Galli. Ci accontentiamo di accennare a questo, che, precisato il concetto leibniziano di deduzione, egli mostra da quello dipendente alcune posizioni fondamentali della filosofia monadologica, nelle quali altri volle vedere incongruenze derivate da indebita ingerenza di esigenze eterogenee e specialmente di carattere religioso. Tra queste posizioni fondamentali il Galli si ferma sulle seguenti:

a) la posizione del principio di identità e insieme di quello di ragione; *b*) la posizione delle essenze come possibili e insieme come esistenze (forze); *c*) la posizione dell'immutabile natura personale e insieme della libertà di volere.

Il terzo saggio verte sui problemi della metafisica. Dapprima si tratta di precisare l'argomento già toccato in principio del saggio precedente, il preteso panlogismo, definendo circostanziatamente il significato leibniziano del principio razionalistico (coincidenza di pensiero ed essere). Il razionalismo leibniziano — rileva il Galli — si diversifica da quello spinoziano, non elimina il concetto del mistero, ammette supposizioni, probabilità, ipotesi accanto all'apodissi. Ritornano qui, per altro verso, le questioni dei possibili come virtualità e del dualismo identità-ragionsufficiente, nelle quali il Galli vuol vedere, da una parte, il tentativo « di infondere alla razionalità il movimento dell'effettuale », e, dall'altra, « l'affermazione consapevole e categorica delle esigenze di concretezza immanenti al pensare », pur riconoscendo l'aporia che le due affermazioni pongono nel razionalismo leibniziano, e che sono però da vedersi — nota il Galli — non tanto come accidente peculiare alla sistemazione leibniziana, quanto anche come « contradizione propria del procedimento pensante teorizzato nella logica classica e del procedimento della scienza geometrico-matematica ».

Un altro argomento affrontato riguarda la dottrina delle monadi e della armonia prestabilita, al cui riguardo il Galli passa in rassegna le difficoltà che insorgono in ordine al carattere di attività della monade, all'assoluta immanenza dell'essere in ciascuna monade e alla sistemazione delle monadi. Quanto al primo punto, la virtualità naturale delle conoscenze necessarie vede il Galli come valore positivo in quanto vi scorge « un preludio alla funzionalità delle categorie kantiane ». Quanto al secondo punto, osserva che in Leibniz la posizione della molteplicità delle monadi, o fosse anche solo della monade divina, non sembra criticamente conseguita, in quanto conseguita « con un'affermazione non mediata nel momento della solitudine della monade in atto ». Quanto al terzo punto, la sistematicità raggiunta pone in pericolo l'individualità, chè per essa « la vera e propria distinzione fra le nomadi risulta annullata ».

Ultimo argomento quello scabrosissimo della concezione della materia. Come si sa, il Leibniz la definisce o come l'aggregato delle nomadi o come la loro percezione confusa. Il Galli vuol mostrare come il significato spiritualistico della monade leibniziana non sia compromesso dalla concezione della materia, in quanto anche questa sarebbe ricondotta entro i quadri di quella: concetto spiritualistico della materia, non materialistico e neppure però soggettivistico, anche se si debbano riconoscervi limiti e incongruenze.

Il quarto saggio è la riedizione del commento alla Monadologia, già uscito nella collana della editrice Cedam.

Da questo brevissimo schema di questioni trattate il lettore potrà in qualche modo arguire la sostanziosità degli studi del Galli, dove ci sembrano particolarmente apprezzabili la sicurezza dell'impostazione, la essenzialità della trattazione, l'equilibrio critico e l'acutezza esegetica. Studi come questi portano contributo effettivo e prezioso alla più esatta penetrazione della complessa e ardua filosofia leibniziana.

FRANCO AMERIO

EMIL BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, 4 volumi. - I: *Sa Philosophie critique. Pascal et Descartes*, 1 vol. Ed. de la Baconnière-Neuchatel 1946. — II: *Sa Philosophie morale. Pascal, les libertins et les jansénistes*, 2 voll. Ibid. 1946-1947. — III: *Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral*, 1 vol. *Ibid.* 1947.

All'immensa bibliografia pascaliana, che già nel 1926-1927 il Maire dovette raccogliere e ordinare in cinque volumi, s'aggiunge ora questa voluminosa raccolta (di complessive 1300 pagine) di studi del Baudin, che vuole rappresentare una originale e sostanzialmente rivoluzionaria revisione di interpretazioni pascaliane tradizionalmente accettate.

La trama è data dal titolo stesso dei tre studi fondamentali: L'orientamento del pensiero di Pascal di fronte al Cristianesimo, al fenomeno libertino e giansenistico e nella polemica antiprobabilistica.

Il centro della interpretazione baudiniana è tutto racchiuso in un motivo fondamentale che percorre insistentemente le sue lunghe e talora prolisse analisi: quella di Pascal può definirsi una grande filosofia mortificata dal teologismo giansenistico: « Pascal nous apparaissait destiné par nature à être un philosophe aussi grand, plus grand même que Descartes. C'était là sa vocation la plus haute. Hélas, cette vo-

cation fut manquée. Le jansénisme ne réussit que trop à lui enseigner la vanité de la science et de la philosophie, à le detourner de l'une et de l'autre, à lui faire oublier son rationalisme fécond, à lui faire professer en morale un antirationalisme stérilisant » (vol. II, pp. 26-27); « l'antirationalisme impitoyable de Port-Royal a paralysé, sinon brisé, l'élan de ce savant et de ce philosophe, a exigé et obtenu de lui le sacrifice de son rationalisme et de son génie » (II, p. 26); « Né pour être un autre Platon, un autre Aristote, un autre Descartes, il reste en face de ces rivaux comme un égal qui n'a pu faire ses preuves » (I, p. 13).

Di questa più profonda e più personale filosofia di Pascal, che si può definire come « un rationalisme empiriste, ou un empirisme rationaliste », cerca di ricostruire i lineamenti essenziali il Baudin (I, p. 13).

1. - Ed anzitutto, quantunque possa apparire « sconcertante » ai tradizionali interpreti, i quali, dal Cousin al Laporte, ci parlano di antiintellettualismo e di scetticismo pascaliano, Baudin crede di dover rivendicare a Pascal il carattere personale di « dogmatique de tempérament... autant, sinon plus que Descartes » (I p. 78), di un dogmatico che crede in una verità assoluta e nella capacità della ragione a coglierla, sia pure entro limiti da criticamente stabilire. Nella lotta tra pirronici e dogmatici assoluti, il suo si configurerebbe precisamente come un dogmatismo limitato, vagliato, *un dogmatismo critico*.

2. - Ancor più arditamente ed energicamente viene accentuata dal Baudin la rivendicazione del *razionalismo pascaliano*, di fronte alla tradizionale interpretazione fideistica, tendenzialmente irrazionalistica. Razionalismo, beninteso, non solo dello « scienziato » Pascal, incrollabilmente fiducioso nell'onnipotenza della ragione nel campo strettamente « scientifico » (fisico-matematico), ma anche e più precisamente del « filosofo » Pascal, « philosophe critique singulièrement novateur » (I, p. 131), il quale « avant Kant » e « avec une profondeur inconnue à Kant » scopre la « raison critique » (I, p. 133).. « Proprement, il est le premier à avoir fait ex professo l'*analytique de la raison critique* » (I, 133).

3. - A queste che sono le due tesi fondamentali dell'interpretazione di Baudin, seguono due studi complementari (il contenuto del II, III, e IV vol.) di cui il primo, attraverso talvolta ridondanti indagini ed *excursus* storici (cfr. la storia del libertinismo: vol. II, pp. 42-80: la storia delle morali: vol. II, pp. 173-253; critica della morale kantiana: vol. III, pp. 254-313), tende a provare il carattere *antirazionale, scettico, pragmatistico, panedonistico* della « science de l'homme », della morale pascaliana (ereditata dallo spirito libertino e da quello giansenistico), che si deve definire come la più inautentica filosofia pascaliana rispetto a quella che fu antecedentemente affermata come « la philosophie la plus personnelle de Pascal, sa philosophie critique » (II, p. 7).

Il contrasto tra razionalismo e antirazionalismo, secondo il Baudin, diverrà quasi violento nei *Pensées*, quando questa irrazionale scienza dell'uomo dovrà essere integrata da una Apologetica viva, fiduciosa nella ragione, scientificamente rigorosa (psicologia, dialettica, storia), antigiansenistica, cammino sicuro verso un giudizio di credibilità e di credendità razionalmente provato.

4. - Le *Provinciali* (oggetto del terzo studio del Baudin, IV vol.) eliminano quasi il contrasto, ma precisamente perchè in esse, quasi, scomparirebbe il più vero Pascal, il quale qui « plus encore que dans l'*Apologie*, a fait à la théologie janséniste le sacrifice de sa philosophie rationaliste » (IV, p. 30).

* * *

Nonostante la mole dei tre studi accennati, la quantità e varietà dei motivi che vi sono contenuti, tacito invito ad una più approfondita analisi, ci pare dover porre qualche riserva su alcuni punti, che ci sembrano mettere in pericolo l'originalità o la fondatezza dell'interpretazione baudiniana di Pascal.

1. - Non insistiamo sulla troppo sbrigativa e superficiale affermazione che vorrebbe porre come carattere esclusivo della filosofia pascaliana quella che sempre, o per lo meno nei sommi della corrente socratico-platonico-neoplatonico-agostiniana, fu condizione prima del filosofare, e cioè il carattere di passionalità, di intenso e talvolta angoscioso impegno vitale (cfr. I, p. 38).

Meno esatto ci appare il Baudin nel definire la posizione di Pascal di fronte a Cartesio e a Kant e cioè di fronte al pensiero moderno in quanto energico assertore del problema gnoseologico-critico. Il rivendicare a Pascal il primato non solo cronologico ma anche nel senso di un più sostanziale contributo all'approfondimento del problema, sembra doversi attribuire ad una interpretazione troppo minimista del dubbio e del *cogito* cartesiano, ad una inesatta definizione dei termini del problema gnoseo-

logico-critico in sè e della sua consapevolezza nell'opera speculativa pascaliana.

Ed infatti, il Baudin sosterrà l'inesistenza in Cartesio di una genuina posizione critica del problema del valore della ragione, in quanto riterrà: 1) che il dubbio cartesiano (che vorrebbe costituirne il radicale punto di partenza) sia un puro « doute provisoire et méthodique », insincero, senza drammaticità, espressione di uno « scepticisme purement académique, celui d'un dogmatique préalablement sûr de son dogmatisme » (I, p. 80); 2) che il superamento del dubbio in Cartesio avvenga acriticamente, senza possibilità di prova, per una semplice nonestensione del dubbio stesso alla realtà dell'io. Ora, difficilmente si potranno trovare nel Baudin argomenti in favore di questa tesi, molto discutibile anche in base alla più recente storiografia cartesiana. (Una rapida e documentata posizione della questione può per es. trovarsi nell'art. di F. Amerio: *Il senso del dubbio cartesiano* in: Archivio di filos., 1939, p. 109-136).

2. - Per quanto si riferisce al punto più ardito dell'interpretazione baudiniana di Pascal e cioè all'affermazione dell'esistenza di una pascaliana critica della ragione, intesa nel senso, rigorosamente filosofico, di esame giustificativo della capacità radicale della nostra conoscenza a cogliere del reale l'assoluto, il causale, l'universalmente valido (non semplicemente sul piano scientifico, nei riguardi del quale è indiscutibile il razionalismo e l'intellettualismo pascaliano), c'è da rimanere ancor più perplessi.

Ed anzitutto, il dubbio pascaliano, sebbene colorato di passionalità e d'angoscia, è ben lontano dall'avere un senso rigorosamente critico (quale appare invece in Cartesio). Esso non ci sembra sostanzialmente dissimile dal dubbio agostiniano, assunto come motivo polemico per il superamento dello scetticismo.

Ancor minore significato « critico » ci sembra presentare il metodo pascaliano di critica della Ragion pura: « méthode empirique de critique vérifiant une à une les doctrines qui lui sont proposées, jugeant la raison sur ses résultats avant de l'examiner sur ses principes » (I, 82). Si potrà parlare di una « pédagogie pascalienne de la raison critique » (I, 176) intesa a risolvere il problema del retto uso della ragione e dei metodi per « aiguser son discernement naturel du vrai et du faux, des bonnes et des mauvaises démonstrations... cultiver et développer le *sens critique* » (I, p. 176). Si potrà ancora parlare di una analitica della ragione critica nel senso, logico-psicologico, di una verifica « de ses diverses formes de ses ressorts et de son jeu naturels, de sa santé et ses maladies, des conditions de son bon exercice, etc... » (I, 133). Si potrà, ancora, persino parlare di una indagine critica rivolta alla soluzione del problema « de la vérité de nos connaissances et de nos sciences de *fait*, à résoudre *a posteriori*, à l'aide des vérifications empiriques de la raison critique » (I, p. 178).

Ma questo non è il problema « gnoseologico-critico » non solo nel senso kantiano, ma nemmeno il problema « critico » simpliciter, il quale non è altro che « le problème de la possibilité de nos connaissances et nos sciences » o, più precisamente, *della* capacità metafisica della nostra conoscenza, e cioè della sua « aptitude constitutionnelle à saisir la réalité et à l'exprimer telle qu'elle est » (I, p. 187).

Ma Baudin, lungi dal poter e dal voler affermare in Pascal una tale coscienza del problema gnoseologico-critico, mostra di non ammetterne nemmeno in sede teoretica la possibilità, quando afferma che « il y aura toujours cercle vicieux à prouver par la raison la valeur de la raison » (I, p. 165). Vorremmo osservare che non si tratta, nel *cogito* cartesiano, nè di una dimostrazione sillogistica di tipo deduttivo, nè di « une évidence sensible, de l'ordre des évidences du sens intérieur qu'est la conscience » (I, 165); ma di una esperienza, di una intuizione di ordine metafisico, di un cogliere un dato di fatto che, per l'identità e contemporaneità logico-ontologica del dato e dell'atto, si impone non come un puro constatato, un apparso, ma come un « non poter apparire altrimenti », « un non poter attualmente essere altrimenti ». È per questo che il cartesiano arresto « à l'évidence privilégiée du moi » non si effettua a prezzo del rinnegamento del principio critico della radicalità del dubbio, ma è imposto logicamente dall'immediato inequivocabile rivelarsi del dubbio nella coscienza del dubitante nell'atto stesso del dubitare.

3. - Il Pascal (e il Baudin) precisamente a questo punto mette allo scoperto il suo sostanziale acriticismo (e antirazionalismo) quando, pur accettando il dubbio, con l'adesione « à la négation pyrrhonienne de tout critérium rationellement démontré » (I, p. 167), tenta di uscirne in nome di una « raison critique », intesa come « faculté innée » (I, 150) e cioè « istintiva » (« innéité d'instincts » I, 151), in nome del « critérium subjectif des intuitions et sentiments irrésistible du *sensus veritatis* » (I, 163), adducendo come estremo punto di resistenza al dubbio e di garanzia dell'attitudine della mente al vero il fatto spontaneo della

indimostrabilità e indubitabilità dei primi princìpi della scienza, della percezione dei sensi, della percezione dell'io dubitante, e, come criterio di verità, l'esistenza di « idées » e di « appétits » istintivi (le idee e gli appetiti del vero, del bene, del giusto, del bello, di Dio), subordinando infine la ragione alla garanzia di un organo, l'organo di tutto l'evidente indimostrabile e indubitabile (« la veille, la réalité des choses et du moi, la validité de nos expériences externes et internes..., tous les premiers principes, toutes les premières vérités, que professent d'instinct et de concert les empiriques et les savants, tous les hommes » - I, 201-202), che è il « *cœur* », organo della conoscenza prerazionale, prelogica.

Tant'è vero che il Baudin stesso conclude : « Ainsi, voilà sauvés, par la nature et ses instincts et par la foi, la certitude de tous nos évidences authentiques, de tous nos sentiments parfaits de vérité. Et voilà sauvée en même temps la raison critique qui dispose de ces critériums » (I, 172).

Una via di salvezza dall'irrazionalismo la si potrebbe ancora trovare, se si potesse purificare il concetto pascaliano di « coeur » da quanto in esso c'è di istintivo, di spontaneo, di prelogico per farne una intuizione autogiustificantesi, luminosa, criticamente resistente all'onda del dubbio.

4. - In base alle precedenti osservazioni, non ci sembra neppure più accettabile la violenta innaturale opposizione tra il Pascal filosofo e il Pascal giansenista, e cioè tra un Pascal presunto « razionalista » e un Pascal rigido teologo pessimista. E nemmeno l'antiprobabilismo pascaliano, tutto impregnato di irruente fede giansenistica, sembra contrastare con la sua mentalità di scienziato preciso e metodico e neppure con la sua concezione filosofica, precisamente perchè non è altro che il suo orientamento scetticheggiante e probabilistico in campo gnoseologico (Pascal non ritiene fattibile, appunto perchè praticamente e teoreticamente « probabilistica », una morale puramente razionale) ad indurlo ad affidare alla rigidità della norma della Fede e all'onnipotente azione della Grazia, la soluzione dei problemi morali e religiosi.

In conclusione, la tesi del Baudin sembra cadere in gran parte e perdere la sua sostanziale rivoluzionarietà, quando si badi alla limitatezza di contenuto da lui consentita ai concetti di dogmatismo e di razionalismo (che nei riguardi del cosidetto problema critico pascaliano perde il suo essenziale valore). Non crediamo che la letteratura pascaliana ne resti, per ora, profondamente sconvolta e « sconcertata ».

Inoltre, data la voluta e accentuata originalità delle tesi sostenute, si sarebbe desiderata più che la mole di 4 volumi, una più sintetica, precisa definizione e più robusta dimostrazione dei capisaldi dell'interpretazione.

PIETRO BRAIDO

CARLO CAPPELLO, *La visione della storia in G. B. Vico*, pp. 70. Torino (S.E.I.), 1948.

Questo opuscolo fa parte della Collana « Linea recta brevissima », che ha per iscopo di presentare in maniera sintetica e chiara argomenti, tanto di carattere dottrinale come di carattere storico, che siano oggi particolarmente interessanti, o, come si suol dire, di attualità. Ora non è dubbio che la filosofia di G. B. Vico è di attualità, almeno in un duplice senso : sia perchè da molte parti si sente il bisogno di disincantare il fascino dell'interpretazione idealistico-crociana, che fa del Vico un precursore della creatività dello spirito e dell'immanenza del divino e, insomma, dello storicismo ultimo modello; sia perchè le tragiche vicende dell'Europa contemporanea, attraverso due guerre, pongono più che mai il problema della civiltà, nel suo senso, nel suo valore, nella sua garanzia. Orbene, questo altro non è che il problema filosofico della storia : il problema al quale appunto il Vico ha dedicato tutta la propria attività di studioso, riassumendone i risultati in quel singolarissimo capolavoro che è la *Scienza nuova*, o, meglio, Princìpi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni.

Il volumetto del Cappello vuole presentare l'essenziale della risposta di Vico al problema della storia. E questo fa in maniera piana e simpatica, pur in mezzo al groviglio dei problemi che essa suscita e che la preoccupazione di non appesantire la esposizione, di carattere divulgativo, ha forse tenuto alquanto in disparte. La prima parte del volumetto espone gli elementi metafisici implicati nel concetto vichiano della storia : e sono i concetti di Dio e dell'uomo secondo la linea della tradizione cristiana, ossia, trascendenza e provvidenza di Dio, libertà e immortalità dell'anima, e, in più, il dato biblico della caduta originale. In una seconda parte viene presentata la fondamentale legge dell'evoluzione della storia, legge del corso e del ricorso.

L'esposizione del Cappello ha un primo

merito nel mostrare, per così dire con mano, quanto diverso sia l'orizzonte vichiano da quello entro il quale l'esegesi idealistica ha voluto costringerlo. E per questo aspetto il presente volumetto si riconnette con la recente fioritura di studi intesi a portare a maturità critica quello che era il sentimento ormai diffuso dell'inconsistenza del Vico crociano. Dei molti problemi che lo storicismo vichiano offre, tocchiamo appena di due che nelle pagine in questione hanno qualche rilievo.

Il primo problema riguarda la definizione della Scienza nuova come filosofia della storia, che il Cappello tende a risolvere in una scienza della storia più la metafisica. Ma in tal maniera non si giunge forse alla dissoluzione del concetto stesso di filosofia in quello di metafisica? Chè, analogamente, la filosofia della natura si dovrebbe risolvere in una scienza della natura più la metafisica; la filosofia dell'azione in una scienza dell'azione più la metafisica; la filosofia dell'arte similmente, ecc. Il che non ci sembra davvero pacifico.

Il secondo problema cui vogliamo accennare è quello della legge triadica come spiegatrice del ritmo progresso-regresso. A noi sembra che non il ritmo senso, fantasia, ragione, ma quello più fondamentale di spontaneità e riflessione sia qui in gioco. Tanto più che esso proprio corrisponde a quella struttura dicotomica che si trova onnipresente nella dottrina vichiana della storia. Del resto, tale struttura dicotomica non elimina, ma risolve in sè la tricotomica. Ambedue certamente presenti nel Vico: ma qui si tratta di vedere quale delle due ha significato speculativo e quale semplicemente empirico. Ad ogni modo rimane quanto il Cappello mette bene in rilievo: la corruzione della civiltà per la malizia della riflessione e la malizia della riflessione per il ripudio della religione.

Ed è questo, fra gli insegnamenti vichiani, quello che il nostro secolo dovrebbe più trepidamente meditare e per il quale il pensatore napoletano dovrebbe essere oggi fra noi presente, più che per la tanto ricantata dottrina estetica. E bene ha fatto il C. a ricordarcelo, facendolo conoscere a una più larga cerchia di lettori per i quali finora il Vico forse altro non era che il lontano precursore di Croce o lo strano escogitatore della più strana dottrina dei corsi e ricorsi storici.

FRANCO AMERIO

G. G. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tradotte da G. CALOGERO e C. FATA. Vol. I, *La razionalità della storia* (prima ristampa); vol. III. *Il mondo orientale*. « La Nuova Italia », Firenze, 1947.

Con questi due nuovi volumi, « La Nuova Italia » riprende, dopo l'uragano bellico, la pubblicazione, nella Collana « Classici della Filosofia », della traduzione delle opere di Hegel, inaugurata con le *Lezioni sulla storia della Filosofia* (in 3 voll. rispettivamente del 1930, 1932, 1934) e continuata con la *Fenomenologia dello Spirito* (2 voll., 1933-1936) e con il primo volume delle *Lezioni sulla filosofia della storia* (1941) ora ristampato.

L'edizione si distingue per la serietà e la fedeltà con cui il testo tedesco è stato italianamente rivestito, con l'intento di non tradire con pretese chiarificazioni e commenti, spesso soggettivistici, la sostanza densa di chiaroscuri del sempre difficile pensiero hegeliano. Quanto è necessario e sufficiente, al di fuori di un approfondimento critico, storico ed esegetico, per un serio personale accostamento con le idee del filosofo di Stoccarda.

Su queste idee, sulla loro validità ed attualità, a cui accenna in due troppo brevi pagine introduttive il traduttore G. Calogero e, ancor più, sulla validità di un loro inveratore superamento per opera della « forma più matura dello storicismo crociano », non credo ci si possa soffermare in una breve recensione. Più che ad ispirarsi alla tenue nota introduttiva, inviteremmo il lettore a chiedersi se non sia piuttosto in altra direzione, più concretamente realistica e autenticamente teologica, che si debba ricercare la chiave per l'interpretazione e la critica del vecchio o del nuovo storicismo, sia esso « moralistico » o « hegeliano » o « crociano ».

PIETRO BRAIDO

OLLÉ-LAPRUNE, a cura di ROMEO CRIPPA, « La Scuola », Brescia, 1948, nella collezione di antologie essenziali, diretta da M. F. Sciacca.

È una raccolta a carattere antologico-sistematico dei brani più significativi del pensiero, profondamente intriso di umanità e di religiosità cristiana, del maestro di Blondel, in rapporto ai problemi filosofici più vivi. Consta di otto capitoli (*Il motivo ispi-*

ratore della filosofia - Di una filosofia cristiana - Il metodo di filosofare - La Metafisica e la Teodicea - Il mondo morale - Il valore della vita - L'impegno nel proprio tempo - L'educatore) preceduti da una appassionata presentazione della figura del filosofo cristiano e coronati da una esauriente bibliografia. Romeo Crippa vi si dimostra ancora una volta fervido studioso di Ollè-Laprune e della moderna filosofia e apologetica dell'« immanenza ».

PIETRO BRAIDO

PIERRE FERNESSOLE, S. C. J., *De la civilisation chrétienne*, « Beauchesne », Paris (14,7 × 20; pp. 217) 1947.

L'A., professore all'Univ. Catt. di Parigi, ha inteso scrivere, con questo libro, l'introduzione alla collana, da lui diretta, « Christianisme et Civilisation » la quale si propone, attraverso una serie di sintesi, di mostrare la necessità in cui si trova la civiltà odierna, di risalire alle fonti evangeliche, sotto pena di rovina totale. L'assenza di Cristo dalla vita delle anime e dalla vita delle nazioni è la causa principale del tremendo regresso verso la barbarie che noi constatiamo ed è quindi necessario che la civilizzazione ritrovi il vero principio suo e sia « civilizzazione cristiana ». Ecco il titolo e la meta della collana.

L'A. divide la sua opera in quattro capitoli. Nel primo « Civilisation et civilisations » indaga sullo svolgimento storico della parola e dell'idea: dopo aver sgomberato il terreno da molte, pur diffusissime, concezioni inesatte, addita ad indispensabile fondamento, legame, principio di un'opera civilizzatrice, una concezione vera dell'uomo e del destino umano, cioè una dottrina vera, una metafisica vera che orienti ed ispiri lo spirito umano. Su questa base devono svilupparsi e perfezionarsi, quanto si vorrà e potrà, tutte le capacità ed i dinamismi della natura umana, nell'ordine e secondo la gerarchia dei valori, in modo da promuovere il progresso materiale vero (che veramente « migliori » la condizione terrestre dell'uomo) e sopratutto il progresso intellettuale e spirituale, mediante la cultura artistica scientifica filosofica religiosa ecc. Questa è civilizzazione. Naturalmente questa prima parte batte in breccia l'errore che fa confondere la civiltà con le sue manifestazioni materiali.

La seconda parte « Christianisme et civilisation » esamina se vi sia antinomia tra cristianesimo e civilizzazione, esamina le sorgenti del dinamismo civilizzatore del cristianesimo, gli apporti suoi alla civilizzazione, le risorse ch'esso solo può procurare, svolge, in altre parole, la famosa osservazione del Montesquieu: « Cosa mirabile! la religione, che non pare aver altro oggetto che la felicità nell'altra vita, fa pure la nostra felicità nella vita presente! ».

La terza parte « Grandes époques de la civilisation chrétienne » porta l'appoggio della riprova storica. Si assiste alla conquista cristiana del mondo pagano nei quattro primi secoli, ci si indugia sull'opera di Carlo Magno, sui sec. XII e XIII, poi si passa al sec. XVII in Francia.

Certo questo capo, come ogni lavoro che si sforza d'abbracciare in breve sintesi periodi ampi e complessi, va giudicato in base a ciò che dice più che in base a ciò che sorvola, però così come sta può esser utile lettura per pubblicisti e persone di una certa cultura, specie se chiamate a parlare o scrivere sull'argomento.

Nella quarta parte « France et civilisation chrétienne » l'A. che già nella parte precedente s'era soffermato particolarmente sulla Francia, la dichiara « par volonté providentielle... la porte-flambeau de la civilisation chrétienne a tous les âges et parmi les peuples » (pag. 183): crediamo però che il vero merito dell'interessante volume consista nell'aver chiaramente indicato l'insostituibile apporto del Cristianesimo alla civiltà, nell'aver posto in luce come Gesù Cristo sia il Grande Insostituibile, e nel preludere ad una serie di opere nelle quali ci auguriamo di vedere esposto con felice analisi ciò che qui in sintesi è stato preluso.

C. CASALEGNO

GONZAGUE TRUC, *Montaigne*, Paris, Aux Armes de France.

Montaigne, come ebbe a dire Mons. Olgiati ne « L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento », è « una delle coscienze più ricche, più complesse, più difficili del Rinascimento ». È certo che ognuno lo vede a modo suo: chi ha ancor bisogno di convincersi di questo può leggersi il bellissimo saggio dello Strowski (« Montaigne », Paris, Alcan) ove vengono passati in bella rassegna i ritratti che si diedero di lui. Ricordiamo, per citare alcuni nomi notissimi, il P. Garasse, suo contemporaneo,

lo Stapfer ed il Faguet che videro in Montaigne l'uomo di buon senso, d'ingegno e d'esperienza, buon cattolico e buon francese; il Saint Beuve lo considerò come il lontano anticipo di Spinoza; Pascal vide in lui lo scettico; lo Strowski lo considera come l'uomo orientato alla propria liberazione collo spirito critico disprezzatore di ogni vincolo, e ne considera il senso realistico, il calmo sorriso del saggio dalla spontaneità dolce e tollerante...

In questi ultimi anni l'interesse per Montaigne non s'è punto affievolito, numerose sono le pubblicazioni che lo riguardano, e Gonzaga Truc ha dedicato lui pure uno studio a Montaigne, che, da lui conosciuto a quindici anni, e poi riletto e studiato nelle diverse epoche della vita, gli ha dato sempre « une nourriture appropriée ».

Il Truc constata che Montaigne è un autore da affrontarsi senza precipitazioni o preoccupazioni; non bisogna illudersi di comprenderlo o di approfondirlo alla svelta... Il pensiero di M. « est un jeu supérieur de l'intelligence et on n' a pas toujours assez de son intelligence pour en säisir l'extrême finesse... ». Constata che M. non è adatto per giovani impazienti, ma amico dell'uomo maturo e ponderato: questi vi troverà l'espressione di molti dei suoi stessi stati d'animo, « il goûtera d'entendre si bien dit ce qu' il se dit »,... e se ha la fede, questa gli diverrà più cara e necessaria, se ne è privo, forse « devant si prestigieux tableau qui lui est fait de sa richesse et de sa misère » imparerà a sentirne il desiderio.

Sulla questione della religiosità di M. infatti, l'A., pur riconoscendo che non siamo in presenza nè della religiosità di S. Teresa nè di quella di Pascal, vede in M. « une foi tranquille qu'il a naturellement reçue des siens et qu' il ne songe pas à remettre en question » e sottoscrive ed approva il giudizio dell'autorità ecclesiastica che esaminò il libro e, con qualche osservazione di dettaglio, non lo trovò pericoloso.

Per ciò che riguarda M. filosofo, l'A. scorge in lui il curioso che lontano da ogni preoccupazione metafisica e da ogni preoccupazione sistematica, passeggia a suo piacere tra i libri, gli uomini, gli avvenimenti del passato o del presente, osservando con l'occhio del dilettante. Quando però l'attenzione di questo dilettante si fissa su se stesso, allora intenzioni, maniere, tono, tutto cambia, e la passione s'illumina ed il pensiero si ordina in un'analisi delicata alla quale nulla sfugge. Coloro che hanno rigorosamente distinto in M. il periodo scettico, storico, dilettantistico, ecc., han visto troppo unilateralmente: queste distinzioni posson esser utili, ma M. rimane sempre lui e la sua filosofia consiste nel ricercare e ritenere solo ciò che può servire a conoscere l'uomo ed a regolarne la vita: M. non è un filosofo, ma un moralista, e, forse, il più grande ed il più vero dei moralisti; uomo di pratica e non di teoria, che cerca la conoscenza meno per la soddisfazione che essa dà che per i mezzi d'azione che essa ci procura. La sua filosofia morale è essenzialmente media: moderazione, senso del limite... tutto ciò trattato con doti di ampiezza, novità, profondità insuperabili, che l'A. ammette, portando le sue riserve sul punto d'arrivo: Dio conosciuto e rispettato, ma in realtà assente. L'A. è convinto che M. ebbe la fede, non sa se essa abbia « agito » in lui, ma constata che nella sua opera essa non « agisce » per nulla; una visuale dell'uomo nella quale Dio, in qualche modo, non entri, è incompleta. Riecheggia, molto attenuata, in questa critica, quella di S. Francesco di Sales che, come tutti sanno, aveva orrore dell'atteggiamento di M., perchè ben sappiamo che per saper essere veri cristiani occorre, qualche volta, saper « esagerare ».

Seguono, interessanti, i capitoli sull'arte di M., il suo tempo, la formazione classica, come pure sulla critica e le polemiche a suo riguardo in Francia ed all'estero, la trattazione « dal dubbio di M. a quello di Anatole France » ed il capitolo « M. et nous ».

L'A. considera pure M. sotto un altro punto di vista: come prezioso strumento di cultura. Oggi non si ha più il tempo o la capacità di ricorrere alle fonti: se molti non possono più attingere direttamente Plutarco e Seneca, li posson raggiungere attraverso M. nel quale è passata tanta parte della saggezza antica.

L'A. conclude scorgendo in M. colui nel quale « si è operata la vasta sintesi che ha fatto il mondo moderno, riunendo Grecia, Roma, Cristianesimo.

« Di qui il suo univesalismo nella sua pur così singolare personalità.

« Di qui il posto di prim'ordine che egli dovrebbe occupare nella nostra cultura e nella nostra educazione.

« Egli rimane come una delle più grandi prove che la nostra razza abbia dato al mondo di ciò che poteva nell'ordine dello spirito e come uno di quegli uomini che fanno vivere il loro paese anche quando questo paese non esiste più ».

Così termina il Truc. Si sente nella

chiusa tutto quel soffio di affettuosa simpatia e di convinta ammirazione che l'A. prova per M. e che contribuiscono a rendere vivissime molte pagine del suo lavoro. Date le divergenze d'opinioni a riguardo del suo soggetto, l'A. non si è atteso certo solo dei consensi; però l'opera sua rimane tra quelle che è utile aver presenti nell'affrontare questo complesso ma interessantissimo argomento, come può esser utile la nota di bibliografia critica che è posta al termine del lavoro.

C. CASALEGNO

ANTOINE AUDA, *Les Gammes Musicales, Essai historique sur les Modes et sur les Tons de la Musique, depuis l'Antiquité jusqu'à l'Époque Moderne*. Chez l'auteur, 90, Avenue du Val d'Or, Woluwé St.-Pierre (Belgique), *opp.* Édition Nationale Belge, 19, Rue de la Brasserie, Ixelles (Belgique), in-8° grande, pagg. XXXI-393, con XIV tavole.

Opera importantissima di musicologia. Tratta un punto capitale: quello delle scale musicali nella loro composizione modale e tonale, seguendone lo sviluppo e le trasformazioni fino alla musica odierna. L'A. era preparato al compito poichè aveva già studiato i modi e i toni in un volume uscito nel 1930. L'opera presente è divisa in due parti; nella prima si studiano le scale modali; nella seconda le scale tonali.

Comincia col fissare la trascrizione esatta della scala tipo dei Greci per spianarsi la strada agli studi successivi. Poi segue questa scala tipo fino a tutto il medio evo, con le variazioni subite attraverso i secoli. Di qui passa alle scale *modali* presso i Greci fin su al medio evo e al rinascimento. Tracciata così tutta la storia delle scale modali, ritorna sui suoi passi, e ripigliando le mosse dagli autori greci più antichi, fa altrettanto con i *toni*, seguendoli nella loro evoluzione fino all'età moderna. In tutta questa trattazione, lunga, laboriosa, difficile, nonostante gli studi già fatti da altri in antecedenza, e non meramente anche *a causa* di interpretazioni errate o difettose che hanno avviato per periodi più o meno lunghi le ricerche su binari falsi, l'A. dimostra una conoscenza impareggiabile di tutto il materia delle fonti e della bibliografia copiosa sui vari argomenti, e, ciò che più monta, un fine intuito di studioso che gli permette di inoltrarsi per vie intricate e complesse con una sicurezza di mosse che lo fa sempre padrone della situazione. Le questioni più spinose e i testi più difficili vengono dipanati e interpretati con maestria sorprendente. Non è raro il caso che vengano ripresi verdetti di musicologi valenti sulla erroneità o inintelligibilità di questo o quell'autore, di questo o quel testo per darne una nuova interpretazione coerente, che va magari a dilucidare altri punti più o meno importanti. E certo è una buona garanzia di avere imbroccato bene un testo quando si riesce a darne un senso chiaro e coerente con tutta la teoria. Per esempio, a più riprese riesce all'A. di rivendicare la fama e la dottrina musicale di Boezio dopo che musicologi insigni l'avevano condannato come confuso e acciarpatore. Lo spazio non ci permette di riferire tanti esempi a comprova. Accenniamo solo alla fissazione della scala tipo. Tornando alla tradizione, rimprovera al Bellermann di avere, colla sua interpretazione nuova, ritardato di quasi un secolo le ricerche musicologiche. Poi fa vedere come tale scala subisca durante il medio evo degli spostamenti verso il grave, scendendo prima dal *si* al *la* e poi al *sol*. Accenniamo ai modi *paraptezi*, di cui vien data una interpretazione di piena soddisfazione. Al termine del lavoro l'A. può fornire tavole interessantissime e preziosissime di tutte le scale tonali con tutti i loro segni propri e nei tre generi: diatonico, cromatico, enarmonico, cosa che avviene qui per la prima volta nella storia della musicologia. Accenniamo per ultimo al grosso problema delle *onomasie tetiche e dinamiche* che ricevono una buona soluzione che pone fine alla grande confusione regnata fin qui a loro riguardo. Le conclusioni finali ci dicono che modi e toni greci sono stati in uso con leggere varianti, fino ai tempi presenti. Solo l'invenzione dell'armonia, della dissonanza e della modulazione, al sec. XVII portò al prevalere delle tonalità sulla modalità, trionfo cui contribuì non poco il grande Bach.

L'opera si presenta tecnicamente impeccabile. Buona carta, buona stampa a caratteri grandi, adatti al formato, diagrammi, quadri, riproduzione di figure e segni, in gran copia, permettono di seguire il testo anche se, specie per i non iniziati, di non troppo facile lettura. Plaudiamo all'A. e auguriamo all'opera la meritata diffusione e un influsso duraturo sugli studi musicologici, come l'accoglienza favorevolissima avuta in patria ci fa prevedere.

G. R.

INDICE DELL'ANNATA

ARTICOLI

BERTETTO D., D. S. B. : *La causalità dei Sacramenti secondo S. Tommaso ed i suoi interpreti*, pag. 453.

BOGLIOLO L., S. D. B. : *Concretezza e astrattismi nella Filosofia di V. Gioberti*, pag. 424.

— *Che cos'è metafisica?*, pag. 43.

— *El Platonismo Cristiano in Jaime Balmes*, pag. 529.

CASTELLINO G. R. : *Lamentazioni individuali accadiche ed ebraiche*, pag. 145.

CAVIGLIA A., S. D. B. : *La Romanità di Don Bosco*, pag. 339.

— *D. Bosco e i bisogni sociali dell'epoca*, pag. 351.

DALLA NORA G., S. D. B. : *Aspetti teorico-pratici della riflessione pavloviana*, pag. 1.

FOGLIASSO E., S. D. B. : *Efficienza formativa del Diritto Pubblico Ecclesiastico*, pag. 212.

GNOLFO G., S. D. B. : *Pedagogia Pacomiana*, pag. 569.

MATTAI G., S. D. B. : *Don Bosco e la questione operaia*, pag. 358.

PACE G., S. D. B. : *Le leggi mere penali* (continuazione), pag. 29 e pag. 163.

SINISTRERO V., S. D. B. : *La legge Boncompagni del 4 ottobre 1848 e la libertà della scuola*. Con documenti, pag. 369.

USSEGLIO G., S. D. B. : *Il teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino*, pag. 453.

VALENTINI E., S. D. B. : *L'italianità di Don Bosco*, pag. 322.

— *Il Centenario del 1848*, pag. 317.

— *Don Bosco e le aspirazioni del Risorgimento*, pag. 319.

COMUNICAZIONI E NOTE

BOGLIOLO L., S. D. B. : *Il Congresso Internazionale di Filosofia a Barcellona (Spagna) svoltosi dal 4 al 10 ottobre 1948*, pag. 632.

GNOLFO G., S. D. B. : *Il Sistema Preventivo nell'esercito di Guglielmo Pepe*, pag. 516.

LUPANO L., S. D. B. : *Il quarto d'ora di celebrità del prof. Giovanni Nepomuceno Nuytz*, pag. 503.

PANZARASA V., S. D. B. : *La riforma del calendario*, pag. 68.

SINISTRERO V., S. D. B. : *Sulla problematica dell'educazione*, pag. 79.

— *La « Pedagogia » di Carlos Leoncio da Silva*, S. D. B., pag. 242.

VAN NIELE, S. D. B. : *Saggio di applicazioni in lingua italiana del « National Intelligence Test »*, pag. 597.

NOTE DI PEDAGOGIA E SPIRITUALITÀ SALESIANA

CAVIGLIA, S. D. B. : *La vita di Besucco Francesco scritta da D. Bosco*, pag. 103.

— *La vita di Besucco Francesco scritta da Don Bosco e il suo contenuto spirituale*, pag. 257.

— *Un documento inesplorato: la « Vita di Besucco Francesco » scritta da Don Bosco e il suo contenuto spirituale*, pag. 641.

RASSEGNA PEDAGOGICA

LORENZINI G., S. D. B. : *Onoranze giubilari al prof. Michotte dell'Università di Lovanio*, pag. 126.

— *Convegno di Royaumont*, pag. 128.

— *XI Congresso Internazionale di Psicologia*, pag. 129.

— *Il Centro Cattolico di Cultura di Torino*, pag. 129.

LEONCIO C. DA SILVA, S. D. B. : *Riviste pedagogiche principali che arrivano alla nostra redazione*, pag. 122.

TITONE R., S. D. B. : *Nota sull'attivismo pedagogico americano*, pag. 673.

VALENTINI E., S. D. B. : *Capolavori di pedagogia pastorale*, pag. 114.

LIBRI

BRINKTRINE G. : *Il Breviario Romano* : Enrico Bonifacio, pag. 680.

CHANOINE A. B. : *Catéchétique*, pag. 678. - *Métodes actives?*, pag. 679 : Enrico Bonifacio.

DUFRAISSE M. M. : *Religieuse du Cénacle, Première formation morale et religieuse de l'Enfant*, pag. 680.

FARGUES M. : *Introductions des enfants au catéchisme*, pag. 680.

FIERRO R., S. D. B. : 1. *Siegue tu Estella!* 2. *Tu que queres ser?* 3. *De Nino a Hombre*. 4. *Sois de Cristo*. 5. *Aprovecha tu vida*. 6. *Manos al Obra!* 7. *Cara al Porvenir*. Sac. Leoncio da Silva, pag. 298.

J. JOSE - PIQUER Y JOVER : *El nino abandonado y delincuente;* Sacerd. Lorenzini, pag. 126.

LES RELIGIEUSES DU CÉNACLE : *Dieu notre Père*, pag. 679. - *Avec Jésus sur le Chemin du Ciel*, pag. 680 ; Enrico Bonifacio.

PASTORI G. : *Le leggi dell'eredità biologica;* Dalla Nora G., pag. 291.

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS: *Miscellanea psychologica di Albert Michotte;* Lorenzini, pag. 288.
— *Jubile Albert Michotte;* G. Lorenzini, pag. 289.
VALENTINI E.: *Capolavori di pedagogia pastorale,* pag. 114.

RIVISTE

Documentation Catholique, Questions scolaires: Sangalli G., pag. 293.
Pensée Catholique, Rour, Réflexions sur la question scolaire: G. Sangalli, pag. 294.
Sofia: La libertà della Scuola: G. Sangalli, pag. 294.
Broteria: Manuel Nogueira, Psicologia da Vontade: C. Leoncio, pag. 295.
Nouvelle Revue Pédagogique: La volontà e l'educazione: L. Bergamin, pag. 296.

RECENSIONI

AMERIO R.: *Campanella;* F. A., pag. 685.
AMICHINI G.: *Cinquant'anni di vita della « F.U.C.I. »;* G. Gemmellaro, pag. 142.
AUDA A.: *Les gammes musicales,* pag. 694; G. R.
AURELIO M.: *Ricordi;* L. Bogliolo, pag. 309.
Attività S. Sede (dal 15 dicembre 1946 al 31 dicembre 1947); G. Mattai, pag. 309.
BARUC A.: *Religions de l'Égypte;* G. Castellino, pag. 142.
BAUDIN E.: *Études istoriques et critiques sur la philosophie de Pascal;* 4 voll. - Pietro Braido, pag 687.
BRUZZI ALOES DA SILVA: *Introdução á Sociologia;* A. Pugliese, pag. 301.
CAPPELLO C.: *La visione della storia in G. B. Vico;* Franco Amerio, pag. 690.
CIURNELLI D.: *La filosofia di Anassagora;* L. Bogliolo, pag. 138.
COPLESTON F., S. J.: *A History of Philosophy.* Vol. I, Greece and Rome; L. Bogliolo, pag. 310.
COSTA F.: *Trattato di filosofia del diritto;* G. Mattai, pag. 300.
COURTOIS G.: *Face au Seigneur;* E. Valentini, pag. 141.
DAVILA J., S. J.: *Introductio ad Philosophiam et logicam;* V. Miano, pag. 132.
— *Metafisica Generalis;* G. Pace, pag. 132.
DEL CAMPO M., S. J.: *Theologia naturalis;* L. Bogliolo, pag. 133.
DI NAPOLI G.: *La filosofia di Pasquale Galluppi;* L. Bogliolo, pag. 311.
— *Tommaso Campanella;* F. A., pag. 683.
Esistenzialismo (Acta Pontif. Academiae S. Thomae Aq.); *L. Bogliolo,* pag. 312.
FERNESSOLE P.: *De la civilisation chrétienne;* G. Casalegno, pag. 692.
GALLO GALLI: *Studi sulla filosofia di Leibniz;* Franco Amerio, pag. 686.
GIACCHI O.: *Lo Stato laico;* G. Mattai, pag. 300.
GIACON C.: *Il divenire in Aristotele, dottrina e testi;* L. Bogliolo, pag. 136.
GIORDANI I.: *Il messaggio sociale di Gesù;* C. Casalegno, pag. 140.
GUIDI P.: *La legge ingiusta;* G. Mattai, pag. 308.
GUZZO A.: *L'io e la ragione;* L. Bogliolo, pag. 313.
HEGEL G. G. F.: *Lezioni sulla filosofia della storia,* vol. I e III; Pietro Braido, pag. 691.
IGLESIAS E., S. J.: *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante;* L. Bogliolo, pag. 136.
INDELICATO I.: *Le basi giuridiche del Processo di Beatificazione. - Il processo Apostolico di Beatificazione;* A. Pugliese, pag. 305.
KIERKEGAARD S.: *Diario;* L. Bogliolo, pag. 682.
MATTHIAS L.: *Statuta Archidioecesis Madraspolitanae. - Pastor Pastoribus. - The Diocesan Curia;* A. Pugliese, pag. 302.
MAZZONI G.: *La conquista della libertà sindacale;* G. Gemmellaro, pag. 144.
MORAN G. J., S. J.: *Cosmologia;* B. Van Hagens, pag. 133.
MORLION F.: *L'apostolato dell'opinione pubblica;* G. Gemmellaro, pag. 143.
OLGIATI F.: *Carlo Marx;* G. Mattai, pag. 307.
OLLÉ-LAPRUNE: a cura di Romeo Crippa; Pietro Braido, pag. 691.
PROVERA P., p. d. M.: *Diamoci a Dio;* P. Brocardo, pag. 139.
PIRELLI L.: *Molta messe, pochi gli operai;* E. Valentini, pag. 141.
QUARTO DI PALO L.: *L'altro mondo. Il divino nella vita e nell'universo;* G. Gemmellaro, pag. 144.
RADAELLI U.: *Stato e Società;* G. Mattai, pag. 308.
ROMITA F.: *Le Chiese Ricettizie nel Diritto Canonico e Civile dalle origini ai giorni nostri;* A. Pugliese, pag. 306.
SCAGLIA G. B.: *Il movimento laureati di A. C.;* G. Gemmellaro, pag. 143.
SCREMIN L.: *Appunti di morale professionale per i medici;* Dalla Nora G., pag. 140.
TORRE J.: *Processus Matrimonialis;* A. Pugliese, pag. 301.
TRUC G.: *Montaigne;* C. Casalegno, pag. 692.
ZUNDEL M.: *Il poema della sacra Liturgia;* E. Valentini, pag. 315.

LIBRI RICEVUTI

MICHEL GRISON : *Témoignage de l'Univers,* Deslée de Brouwer Bruges.

CONRADUS BAISI : *Institutiones Theologiae Scholasticae,* Vol. I, « Ancora », Milano.

— *Psallite sapienter,* Apostolato Liturgico, Genova, « Studium », Roma.

D. G. STRAZZACAPPA : *Docete Omnes,* Ufficio Miss. Dioc. Piazza Duomo, Padova.

CONEGO Dr. EMILIO JOSE SALIM : *Apologia do Catolicismo,* 2ª edição, Vozes L.tda, Petropolis R. J. São Paulo.

— *Ciencia e Religião,* 1° vol., 2ª edição, Escolas Professionais Salesianas, S. Paulo.

G. COMBÈS : *L'assaut contre le Christ au XX siècle,* P. Lethielleux, ed. 1948.

Dr. H. M. FAY : *Le développemenet du sens moral chez-l'enfant,* P. Lethielleux, ed. 1948.

J. VITALIS : *Spiritualité du laïc* (Cahiers « Dei Amor »), P. Lethielleux, ed. 1948.

G. LEMESLE : *Si tu était Prêtre ?,* P. Lethielleux, ed. 1948.

G. RANSON : *En marche vers l'Autel : Le film d'une vocation,* P. Lethielleux, ed. 1948.

P. L. BOHLER : *Une petite fleure du Pays Basque : Marie Louise Aguerre,* P. Lethielleux, ed. 1948.

R. FAWTIER et L. CANET : *La double expérience de Catherine Benincasa,* Librairie Gallimard, Paris.

LUIGI ALLIEVI : *Religione e religioni,* Marietti, 1948.

G. M. PERELLA C. M. : *La Sacra Bibbia : Introduzione generale,* Marietti 1948.

P. J. CALVERAS S. J. : *Practica de los Ejercicios intensivos,* Balmes, Barcelona, 1948.

A. C. JEMOLO : *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni,* Torino, Einaudi, 1948.

E. MOUNIER : *Che cos'è il personalismo ?,* Torino, Einaudi, 1948.

A. AUFFRAY : *En cordée derrière un guide sûr,* Lyon, E. Vitte.

— *Qu'est-ce qu'un Salésien,* ed. D. Bosco, Paris.

— *Le Lanceur des colonies de vacances : S. Jean Bosco,* ed. D. Bosco, Paris.

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — ***Imprimatur:*** Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.

Torino, 1948 — *Scuola Tipografica Salesiana*

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO · MILANO · GENOVA · PARMA · ROMA · CATANIA

Pochi libri, poche collane

sono state accolte con così lusinghiero consenso di pubblico e di critica,

come

LA COLLANA PEDAGOGICA "D. BOSCO„

a cura dei professori dell'Istituto Superiore di Pedagogia
del PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - TORINO (Italia)

e come

PEDAGOGIA

SPECIALE PRATICA

I - *L'EDUCANDO*

di **C. LEONCIO DA SILVA**

Ecco alcuni giudizi internazionali:

Francia

« ... Puissions-nous posséder un jour la traduction française de cet ouvrage si sagement conçu et si magistralement réalisé ».

Revue des Livres
giugno 1948

Svizzera

« ... Scientific methods of investigation are described in the first part, which also contains model for biographical, biotypological and psychological records. Each chapter ends with bibliographical references, thus making the whole a vast and varied source of information on the problem of child development ».

International Bureau of Education
(2nd Quarter 1948)

Spagna

« ... rogandolo me envío un ejemplar para mi uso personal a fin de que pueda estudiar detenidamente ésta magnificentisima obra y estudiar, en colaboración con vds., su tradución al castellano... ».

El Secretario
Consejo Superior de Investigaciones cientificas - Serrano, 123 - Madrid

Italia

« ... ma già fin da ora si delinea un lusinghiero successo e quel che più conta, si presenta come uno dei più preziosi contributi all'opera ricostruttiva del Paese, degno frutto dei figli del santo Educatore torinese ».

Ragguaglio librario
agosto 1948